Arap-İslâm Siyasal Aklı

Muhammed Âbid el-Câbirî

KİTABEVİ

KİTABEVİ 63

Kapak: Fuat Fidan
İç Düzen: Minyatür
Baskı: Ecem Matbaacılık
Cilt: Sistem Mücellit

İkinci Baskı
Ekim 2001
İstanbul

ISBN 975-7321-51-6

KİTABEVİ Çatalçeşme Sok. No: 54/A Cağaloğlu-İSTANBUL
Tel: (0212) 512 43 28 -511 21 43 • Faks: 513 77 26

Prof. Dr. Muhammed Âbid CÂBİRÎ

ARAP-İSLÂM SİYASAL AKLI

Çeviren:
Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ

KİTABEVİ

Prof. Dr. Muhammed Abid Cabirî

Fas'ta 1936'da doğdu. 1967'de felsefe dalında yüksek lisans diploması aldı. 1970'te Rabat'taki Edebiyat Fakültesi'nde "devlet doktorası" çalışması yaptı.

1967'den beri Rabat Edebiyat Fakültesi'nde Felsefe ve İslâm-Arap Düşüncesi Profesörü olarak çalışıyor.

Yayımlanmış pekçok eseri var: 1) el-Asabiyyet ve'd-Devlet: Meâlim Nazariyye Haldûniyye fi't-Tarihi'l-Arabiyyi'l-İslâmi (Asabiyyet ve Devlet: İslâm-Arap Tarihine Dair İbn Halduncu Görüşün Temelleri) 1971, 2)Advâ alâ Muşkili't-Ta'lim bi'l-Magrib (Fas'ta Eğitim Sorununa Dair Görüşler) 1973, 3) Medhal ilâ Felsefeti'l-Ulûm (Bilim Felsefesine Giriş), (1976-1977, iki cilt), 4) el-Hıtâbu'l-Arabiyyu't-Muâsır (Çağdaş Arap Söylemi), 1982, 5) Tekvînu'l-Akli'l-Arabi (İslam-Arap Aklının Oluşumu), 1984, 6) Bunyetu'l-Akli'l-Arabi (İslâm-Arap Aklının Yapışı) 1986, 7) el-Aklu's-Siyasiyyu'l-Arabi (İslâm-Arap Siyasî Aklı); elinizdeki eser, bu çalışmanın çevirisidir. 8) İşkâliyyâtu'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-Muâsır (Çağdaş Arap Düşüncesinin Sorunları),1989.

Bunların yanısıra pekçok makale ye araştırması olan yazar, eş-Şarku'l-Evsat gazetesinde de İslâm entellektüel tarihine dair ilginç yazılarını sürdürüyor.

Doç. Dr. Vecdi Akyüz

1955'te Kırklareli'nde doğdu. 1974'te Fatih İmam Hatip Lisesi'ni, 1978'de M.Ü. İlahiyat Fakültesi'ni (eski adıyla Yüksek İslâm Enstitüsü) bitirdi. Diyanet İşleri Başkanlığı'nda müftü ve murakıp olarak çalıştı. Halen Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde İslâm Hukuku öğretim üyesidir.

Eserleri: 1) *Telif: Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi (İstanbul 1991, Dergâh Yayınları), Mukayeseli İbadetler İlmihali (İstanbul 1995, İz Yayıncılık), İslâm Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim I Divan-ı Mezâlim (İstanbul 1995, M.Ü. İ.F. Vakfı Yay.), Dört Mezhep imamı (İstanbul 1996, M.Ü. t.F. Vakfı Yay.), Arapça'da Fiil Kipleri ve Yardımcıları (İstanbul 1996, M.Ü. İ.F. Vakfı Yay.), Arapça'da Fiil Zamanları (İstanbul 1996, M.Ü. İ.F. Vakfı Yay.).*

2) Çeviri: *Siyaset / İbn Teymiyye (İstanbul 1985), İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet / Nevin Abdulhalık Mustafa (İstanbul 1990), Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce / Huriye Tevfik Mücahid* (İstanbul 1995).

3) Edisyon: *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm (İstanbul 1994, Beyan Yayınları); İslâm Geleneginden Günümüze Şehir ve Yerel* Yönetimler (İstanbul 1996, İlke Yayınları).

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ KISIM
BELİRLEYİCİLER

İKİNCİ KISIM
GERÇEKLEŞENLER

Çevirenin Önsözü

Elinizdeki eser, çalışmalarını İslâm-Arap entellektüel tarihi üstünde yoğunlaştırmış bulunan, Prof. Dr. Muhammed Âbid Câbirî'nin *Nakdu'l-Akli'l-Arabî* (Arap Aklının Eleştirisi) adlı üç ciltlik dizisinin üçüncü kitabıdır. Bu dizinin öteki iki kitabının özgün adları şunlar: 1) *Tekvînu'l-Akli'l-Arabî* (Arap Aklının Oluşumu), 2) *Bunyetu'l-Akli'l-Arabî* (Arap Aklının Yapısı). Çevirisini sunduğumuz eserin özgün adı ise, *el-Aklu's-Siyasiyyu'l-Arabî - Mukaddimâtuhu ve Tecelliyâtuhû* (Arap Siyasî Aklı - Belirleyicileri ve Gerçekleşenleri)'dir. Biz bu eserin adını, kitabın içeriğine uygun biçimde *İslâm'da Siyasal Akıl* olarak belirledik. Ancak yazarın Arap sözcüğüne özel bir vurgu yüklediğini de belirtmeliyiz.

Yapısalcı yöntemi izleyen yazarın konusunu gerçekten vukufla işlediği görülecektir. Kimi yorum, değerlendirme ve önerileri elbette tartışmaya açıktır. Sosyal ve siyasî tarihin içiçeliğini daima gözönünde bulunduran yazar, bu eserinde Abbasîler döneminin ortalarına kadar İslâm-Arap siyasî düşüncesinin sosyal-siyasî olayları değerlendirme ve gerçekleştirme biçimlerini ele alır. İşte bu özelliği belirtmek için "Siyasî Akıl" sözcüklerine çok özel bir vurgu yapar. Yazar, sık sık günümüzdeki durumlara ve gelişmelere de, bu çerçevede göndermelerde bulunur.

Eserin özgün biçiminde yer almayan konuların altbaşlıkları, yazarın açıklamalarına uygun düşecek şekilde tarafımızdan belirlendi. Bunun okuyucuya kolaylık sağlayacağını ve eseri daha bütüncü biçimde değerlendirme imkanı vereceğini düşünüyorum.

Çok önemli bir boşluğu dolduracağına ve ciddî tartışmalar uyandıracağına inandığım bu eserin zor metninin çevirisini yapmak, belirttiğim bu gerekçelerle ağır ama çok zevkli bir görevdi. Yüce Allah'tan yararlı olmasını diliyorum.

İstanbul 2001 **Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ**

Giriş

Yöntem ve Bakışla İlgili Yaklaşımlar

1. Siyasî Akıl Kavramı:

Her eylemin, belirleyicileri ve görüntüleri vardır. Belirleyiciler, biyolojik veya psikolojik, şuurlu veya şuuraltı iç yönlendiriciler olabileceği gibi, dış uyarıcılar ve etkiler de olabilir. Görüntüler ise, eylemin kendisinde, sayesinde ve aracılığıyla gerçekleştiği görünümler ve biçimlerdir.

Siyaset, bir eylemdir, onun da belirleyicileri ve görüntüleri vardır. O, birinin ötekine bir çeşit özel otoriteyi, yönetim otoritesini uyguladığı iki taraf arasındaki güçlü ilişkiyi anlatan sosyal bir eylemdir. Bir toplumda uygulanan otorite oluşu açısından siyasî eylemin belirleyicileri ile sosyal karakterli teorik ve pratik görüntüleri, bir bütün olarak burada **siyasî akıl** dediğimiz nesnenin temelini oluşturur. **Akıl**'dır; çünkü siyasî eylemin belirleyicileri ve görüntüleri, bütünüyle hükmeden ve aralarındaki ilişkileri düzenleyen bir iç mantığa, temeli nitelenebilir ve çözümlenebilir prensipler ve işlevler olan bir mantığa uyar. **Siyasî**'dir; çünkü görevi, bilgi üretmek değil, otoriteyi, yönetim otoritesini uygulamak veya uygulanma biçimini açıklamaktır.

Bu kitabın birinci ve ikinci ciltlerindeki[1] araştırma ve inceleme konuşu, **Arap düşünce aklı,** yani Arap kültüründe bilgi eyleminin temelleri, araçları ve yönlendiricileriydi. Bu üçüncü cildin konusu ise, **Arap gerçeğinin** aklı'dır. Bununla, İslâm-Arap medeniyetindeki siyasî uygulamanın belirleyicileri ve görüntüleri ile bugüne kadarki uzantılarını kastediyoruz. Öyleyse buradaki konu-

1. *Muhammed Âbid Câbirî, Tekvînü'l-Akli'l-Arabî, Nakdu'l-Akli'l-Arabî: 1, Beyrut 1988, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 3. B.; Muhammed Âbid Câbirî, Bunyetu'l-Akli'l-Arabî: Dirâse Tahlîliyye Nakdiyye li-Nuzumi'l-Ma'rifet fi's-Sekâfeti'l-Arabiyye, Nakdu'l-Akli'l-Arabî: 2, Beyrut 1987, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2. B. (Her iki kitap, Türkçe'ye çevrilmiş ve Kitabevi tarafından yayınlanmıştır.)*

lumlarda düşünce ile gerçek arasında bulunan bağlantılar meselesiyle doğrudan ilişkisi bulunduğundan, uzman olmayan Arap okuyucuyu şu veya bu şekilde konuya bakış çerçevemize giren konularda bilgindirmek bize yararlı olacakmış gibi göründü.

Bu girişte sunacağımız kavramlara ve bakış açılarına, çağdaş Arap düşünce alanında bulunmadığı veya şimdilerde eski ve sınırı belirlenmemiş, en azından sanayileşmiş Avrupa toplumundan şimdiki Arap toplumuna nakledildiğinde kavram ve işlem gücünü kaybetmiş durumdaki kavramların egemen olageldiği Arap sosyo-politik söylemine (Arap siyaset "bilginleri" ve sosyal araştırıcıların söylemi) henüz temel unsurlar olarak girmediği gözönüne alınarak, sunacağımız çağdaş kavram ve bakış açılarına bu yönden bakıldığında, bu girişin birbirini tamamlayan iki görev yapacağını söyleyebiliriz: İslâm-Arap kültüründe "siyasî akıl"a bakışımızı çerçeveleyen *kavram ve tasavvurların sunuluşu*; bundan sonra da şimdiki Arap siyasî aklının, "çağdaş" siyaset ve sosyoloji bilginlerinin aklının eleştirisi. Bunların, tartışma ve geniş diyaloğa yol açacağını biliyoruz. Yolu araştıran biri, bu araştırma işleminde çok sayıda insanın kendisine katkıda bulunmasından daha fazlasını bekleyebilir mi?

Burada kaydedilmesinin yararlı olabileceğini düşündüğümüz bu gözlemlerden sonra, "siyasî akıl"ı tanımlamamızı zenginleştireceklerden başlayarak, bu araştırmada kullanacağımız kavramların ve görüşlerin sunuluşuna geçiyoruz.

2. Siyasî Şuuraltı Kavramı:

Burada kullanacağımız temel kavramlardan biri, **siyasi şuuraltı** kavramıdır. Bu kavramın içeriğini açıklamadan önce, **şuuraltı** kavramının psikolojik ve sosyolojik incelemelerde bu yüzyılın ilk onlu yıllarından itibaren kazandığı özel önemi belirtelim. Psikoloji bilginleri, davranışın insandan şuursuz olarak çıkan, amaçlı oluşu, belirli ihtiyaçları karşılayışı ve özel istekleri gerçekleştirmeye yönelten, bununla birlikte "ben"in denetlemesine boyun eğmeyişi açısından organik tepkilerden ayrılan türleri bulunduğunu belirtmiştir. Şuurun denetlenmesine boyun eğen iradî eylemlerin "şuur"dan çıktığı söylenirken, bu gibi denetlemeye boyun eğmeyen amaçlı eylemler, psikolojik aygıtta **şuuraltı** denilen başka bir bölgeye izafe edilmiştir. Bilindiği gibi, ünlü psikanalist bilgin Sigmund Freud (1856-1939), **şuuraltı'na** özel bir önem vermiştir. Çünkü ondan psikolojik aygıtın duygu güdülerini ve bastırılmış istekleri içeren geniş bir

bölgeyi sağlamış, onu insan davranışının büyük bir bölümünden sorumlu saymıştır ki bu davranış kendisini rüyalar, dil sürçmeleri vb. iradî olmayan eylemler yoluyla açığa vurur. Böylelikle insan davranışı, şuurdan, bilinç, karar ve azimden doğan davranış ile kişinin iradesinin hükmedemediği, bilakis gizli duygu ihtiyaçlarını ya da çocukluktan beri bastırılan istekleri karşılamak için şuurun denetlemesinden, "ben"in denetlemesinden kaçtığı şuuraltından doğan davranış şeklinde ikiye ayrılmıştır.

Daha sonra Jung, şuuraltı kavramına başka boyutlar kazandırmıştır. Jung, şuuraltının sadece birey olarak kişinin duygularını ve çocukluğunun bastırılmış isteklerini değil, insanlığın yakın ve çok uzak geçmişine ait ve **sosyal şuuraltı** adını verdiği bir çeşit ortak şuuraltını oluşturması için (Platon'un ideasına benzeyen) "modeller" şeklinde duran öteki sosyal istek ve duyguları da içermesini sağlamıştır. Öyleyse Jung'a göre sosyal şuuraltı, insan türünün kimisi uzak geçmişine, Hz. Adem'in yeryüzüne inişinden öncesine uzanan tecrübe ve deneyleriyle ilgili içindeki gizli duygulardan ibarettir, Böylelikle, insanlığın cennetteki ilk insandan (Hz. Adem ve günahı) miras aldıkları, insanların hayvanî kökenlerinden ve ilkel insandan devraldıkları, aşiret, kabile, millet içindeki sosyal hayatlarının kendilerine bıraktıkları, gelecekle ilgili hayallerine ek olarak özel tecrübeleriyle içlerinde yerleşen şeyler, işte bütün bunlar, Jung'a göre, birey ve topluluğun davranışına şu ya da bu şekilde hükmeden **sosyal şuuraltı'nı** oluşturur.

Bu **sosyal şuuraltı** kavramı, daha geniş olması itibarıyla onu kuran ve çevreleyen **siyasî şuuraltı** kavramının kökeniymiş gibi görünmekle birlikte, bu kavramı **siyasî akıl** incelemesinde kullanmasını alıntıladığımız Regis Debray[5],

5. Regis Debray, *Crituque de la Raison Politique*, Paris 1981
Yolunu tutmaksızın ve önerilerini benimsemeksizin pekçok kez başvuracağımız bu önemli kitap hakkında biraz konuşmalıyız. Konusu ve yazarın problemi, bizimkinden farklıdır. Regis Debray, programının sağlamlığı ve çeşitliliği, sosyal incelemelerin derinliğiyle bilinen yüksek öğretmen entitüsünden mezun dikkate değer bir Fransız aydınıdır. Pratik hayata komünist bir direnişçi olarak başladı. Daha sonra Latin Amerika'da devrimi örgütlemek için Che Guavara'ya katıldı. Girişim başarısız olunca, tutuklandı ve dört yıl hapiste kaldı. Bu süre içinde onu yalnızca bir papaz ziyaret etti. Ona dinî kitaplar verdi. Kitab-ı Mukaddes'i, Helenistik düşünceyi, hermetik dinî felsefeyi inceledi. Daha sonra çeşitli yollarla marksizmle ilgili temel kitapları elde etmek imkânı buldu. Bilincinde iki bilgi dünyası kaynaştı: Dinî ve eski felsefî düşünce dünyası; Marksist düşünce dünyası. Buna ek olarak, siyasî uygulama ve mücadele sözkonusuydu. Bizzat belirttiğine göre, iki dünya arasında bir çeşit sürekliliğin varlığını keşfetti, marksizm dinden kopukluğu gerçekleştiremedi, sadece onun yerine geçti; Marx dini, düşünceler biçiminde eleştirdi, bir örgüt olarak eleştirmedi; bu yüzden par-

siyasî şuuraltından özel ve bağımsız bir kavram yaratacak şekilde ikisi arasında ayrım yapmaya çalışır. Çünkü bu sonuncusu, sosyal şuuraltı gibi toplulukla ilgili olmakla birlikte, esasen siyasî bir faaliyet sahibi oluşu açısından kabîle, parti (hizip) ve millet gibi örgütlü toplulukla ilgili oluşundan dolayı ondan ayrılır. Ayrıca, Jung'a göre sosyal şuuraltı, genellikle toplu davranışla ilgilidir. Öte yandan, siyasî şuuraltının görüntüleri, sosyal şuuraltının sayesinde kendisini dile getirdiklerinden farklıdır: Bu sonuncunun anlattıkları psikolojik bir karaktere bürünürken, siyasî şuuraltının görüntüleri siyasî ve ideolojik bir karakter kazanır.

Debray'ın bu kavrama verdiği anlamı açıkça kavramak için, daha sonra konumuzla ilişkisini kurmaya ve kullanış tarzımızı açıklamaya yeniden dönmek şartıyla, seçtiği bağlam çerçevesinde açıklamak üzere sözü ona bırakıyoruz. Debray, siyasî bağlar ile onların toplumda kurduğu nesneler arasındaki ilişki meselesini tartışmaktan yola çıkar. *"Resmî" Marksizmin aksine, siyasî ilişkilerin ekonomik temelin yansıması olmadığını, Lenin'in dediği gibi "yoğun ekonomi" de olmadığını, yorumunu göründüğü biçimlerde bulamadığını, kendisini kendisiyle asla açıklamadığını kabul eder.* "Modern toplumların gözlenmesi (diyor Debray), siyasî davranış yapılarının, bir üretim biçiminin başka birinin yerine geçmesiyle temelli bir değişmeye uğramadığına tanıklık eder. Onlar, üretim güçlerinin gelişme derecesiyle de bağlantılı değildir, bilakis ondan bağımsız kalırlar. Bu yapılar, kendilerine rağmen toplumlara kendini kabul ettirir. Durum bunu gerektirdiğinde, hayaller biçiminde değil, bilakis davranış türleri biçiminde onlar aleyhine kabul ettirir."[6]

ti örgütlenmesi veya siyaset konusunda bir teoriyi geliştiremedi veya ömrü buna yetmedi. Komünist partiler ortaya çıkınca marksizm, özellikle Stalin döneminde, bir dine dönüştürüldü, parti örgütlenmesinden bir kilise hiyerarşik örgütlenmesi geliştirildi, " kişiye tapınma" hâkim oldu, kapitalist bloktaki "tüketim toplumu"na karşılık, komünist blokta kişileri ve "uygulamaları", "kutlama toplumu" ortaya çıktı, "komünist blokta bilfiil gerçekleşen sosyalizm, başlarında bizzat Marx'ın yer aldığı sosyalist düşünce kurucularının düşlediği sosyalizmden çok uzaktı..." Bu gerçekleri görmek, onu marksist "inançlar"ını köklü bir biçimde yeniden gözden geçirmeye yöneltti. Bu, Feuerbach'ın dini eleştirdiği "Hıristiyanlığın Özü" kitabı tarzında, "Marksizmin Özü" adını vermeye niyetlendiği bir kitap yazma düşüncesi doğurdu. Yazdığını incelemeye başlayınca belirttiğine göre kendisini "Teorik Ahmaklığın Eleştirisi" (Burada ahmaklık, aşağılayıcı anlamdadır, yani aklın yitmesi, mantıkî tutarsızlık anlamına) adı verilebilecek bir doğmanın önünde buldu. Bu da yine Feuerbach'ın başka bir kitabı tarzındaydı. En sonunda, belirttiğine göre ona olumlu bir ad vermeyi kararlaştırdı ve *Siyasî Aklın Eleştirisi* adını verdi. Öyleyse eleştirdiği siyasî akıl, mutlak olarak siyasî akıl değildir, bilakis özellikle Stalin döneminde komünist partilerin düşünce ve davranışına hâkim siyasî akıldır.

6. Debray, *a.g.e.*, s. 50

Debray bu düşüncesini, Sovyetler Birliği'nde uygulanan sosyalizm çerçevesinde açıklar ve şunları söyler: "Süresinin kısalığına rağmen 'sosyalist' deneme, bu bağlamda bize dersler sunar. Uygulandığı şekliyle (insanların düşlediği şekliyle değil) sosyalizm, özel teorisinin yasakladığı her şeyi, hatta bu teorinin imkansız gördüğü her şeyi uygulamasında göstermiştir. Her yerde ve her zaman, farklı derecelerde de olsa, sosyal varlığın dinî biçimlerini, ortaya çıkışı yeni üretim ilişkilerinin engelleyeceği ikinci dereceden bir şey olduğu varsayılan bu biçimleri diriltmiştir. İşte bu, sosyal olgunun kökenlerinde, pek tabiî olarak, denetlenemez bir "güç"ü, görünüşte akılla anlaşılmayan, mantığın kanunlarını, tasarımların beklentilerini altüst eden bir güç bulunduğunun delilidir. Bu etkisine ve eylemine planların veya bireylerin açık iradelerinin hakim olamadığı gücü, siyasî sistemlerin geleneksel incelemesi ihmal eder ve araştırma alanından uzaklaştırır. Fakat gözönüne alındığında, ona bir şekilde gizemler dünyasına ait "siyaset bilimi" uzmanlarını[7] 'tuhaf ülkeler'e göçe yöneltici büyü türünden bir şey gibi bakılır. İşte o zaman, düşten, büyüden, aldatmadan çözümlenemez ve yönlendirilemez son kalıntıyı yansıtan nasipler oluşları itibarıyla her birinin nasibinden söz edilir. Bu, araştırıcının akla nasibini vermeyi unutmasının, bir noktasında dünyanın ilmî nitelemeyi kabul edebilirse her seviyede ve her noktada bunu kabul eder manasında bir unutma olduğu anlamına gelir."[8]

Debray, buradan **siyasî şuuraltı** kavramını ortaya koymaya geçer: "*Şuur, bireyin psikolojik hayatının özünü oluşturmadığı gibi, siyasî kurumlar ve tasavvurlar da, insan topluluklarının siyasî hayatının özünü oluşturmaz. İnsanların bilinci, siyasî varlıklarını sınırlayan şey değildir; bilakis, bu bilinçlerini sınırlayan sosyal varlıkları, bizzat baskın maddî ilişkilerin mantıkî bir manzumesine bağımlı olur. İşte bu manzume, her biri belli bir ekonomik yapıyla benzeşen çeşitli hukukî veya felsefi kurumların biçimlerine göre oluşur ve sürer. Çünkü bu mantıkî manzume, bu kurumlarla aynı karakterde değildir. İnsanlar bu ilişkileri birbirleriyle kurdukları bağlar aracılığıyla "özgürce" üretmezler, bilakis bizzat kendileri bu bağların içinde doğduğu ilişkilerin ürünüdürler. Tıpkı, tamamıyla bireyler açısından olduğu gibi, ama başka bir biçimde. Çünkü örgütlü insan topluluklarının, dinlerin veya onların yerini tutan ideolojilerin en açık görünüşlerini oluşturduğu, kendilerine özgü bir tür şuuraltı vardır; bu şuuraltına burada* **siyasî şuuraltı** *adını veriyoruz*. Bu şuuraltı, psikolojik karak-

7. Georges Bourdeoui'nun "Tuhaf Ülkelerde Siyaset" adlı kitabına işaret ediyor: Georges Bourdeoui, *La Politique au pays des Merveilles*, Paris 1980, Presses Universitaires de France.
8. Debray, *a.g.e.*, s. 50.

terli değildir. Çünkü, temeli (Platon'un ideasının aksine) model tasavvurlardan oluşmaz. Tam olarak ruhî karakterli de değildir, (Jung'un sosyal şuuraltıyla sözce benzeşme uğursuzluğuna rağmen) gaybiyat (görünmezler) dünyasıyla ilgili şeylerden de değildir. Çünkü, yüzeydeki sembolik şekillerle sınırlanmaz, *bilakis maddî örgütlenmenin sabit şekilleriyle sınırlıdır. Bu sembolik şekiller, sadece onların resmi ve izidir.*"[9] (Vurgulamalar bize ait. M.A.C.)

Öyleyse Debray'a göre, siyasî olguyu insanların bilinci, görüşleri, eğilimleri ve bu bilincin kurduğu sosyal ilişkiler ve sınıf çıkarları oluşturmaz. Bilakis, yönlendiricilerini, bireylere ve topluluklara direnilemez bir baskıyla uygulanan, maddî-sosyal ilişkilere dayalı bir yapıdan oluşan "siyasî şuuraltı" denilen şeyde bulur. Bu ilişkiler, baskıcı ve zorlayıcı gücünü, insanlar arasında kurduğu bizzat bu ilişkilerin etkisiyle temellenen bağlılık ve yardımlaşma, ayrılık ve nefret gibi ilişkilerden alan, dar kabile-aşiretçi, grupçu, mezhepçi ve partici ilişkiler türündendir. *Bu şuuraltı ilişkilerinin yapısı, toplumda üstyapının onun karşısındaki altyapıda ortaya çıkan gelişme sonucunda uğrayabildiği değişikliklere rağmen sürer ve etkili olur.* Bu yapı, onların bir parçası değildir, buna bağlı olarak da onlara bağımlı olmaz, bilakis her iki yapıdan da bağımsız varlığı bulunmaktadır: Kabile-oymak bağlılığı, grup taassubu, yarar ve fayda sağlama eğilimi, bireyler ister feodal, ister kapitalist, isterse halen uygulanan sosyalizm türlerinden bir sosyalist toplumda yaşasınlar, canlı veya gizli olarak devam eden olaylardır: Bireylerin kendilerinde değil, "toplulukların yapısı"nda diyoruz. Çünkü, **siyasî şuuraltı,** bir **sosyal şuuraltı'** dır. Zira durum, bireyin davranışıyla değil, bireyler arasındaki siyasî-sosyal ilişkilerle bağlantılıdır. Öyleyse bu, daha önce belirttiğimiz gibi, psikanalist bilginlerin şuuraltından farklıdır.

Öte yandan biz, **siyasî şuuraltı** kavramını, Debray'dan bütün içeriğiyle ve aynı çerçeveyle değil, onun konusundan azımsanmayacak bir biçimde ayrılan konumuzun gerektirdiği ölçüde tasarruf ederek ödünç alıyoruz; çünkü Debray, oymak ve grup ilişkileri türünden sosyal ilişkilerin gelişkin; ekonomik ilişkilerin, üretim ilişkilerinin fiilen arkasında bir yerde olmaya başladığı sanayileşmiş Avrupa toplumu hakkında düşünürken yazmıştır. Ama, bizim eski ve yeni Arap toplumumuz konusunda durum, hemen hemen bunun tamamen aksidir. Oymak ve grup karakterli sosyal ilişkiler, siyasî hayatımızda temelli ve açık bir yer tutagelmektedir. Oysa ekonomik ilişkiler, üretim ilişkileri topluma pek az bir biçimde egemendir. Böylelikle, Debray'a göre **siyasî şuuraltı** kavramının

9. Debray, *a.g.e.*, s. 51.

görevi çağdaş Avrupa toplumlarındaki siyasî davranışta oymak ve dinle ilgili olanı açıklamak iken, bizim açımızdan görevi bunun aksine eski ve çağdaş Arap toplumu çerçevesinde dinî davranışta ve oymak davranışında siyasî olanı açıklamak olacaktır. Bu, oldukça önemlidir. Zira, bizce siyaset, din ve kabile adına uygulanmaya başladı, günümüze kadar böylece de süregeldi. *Öyleyse, Arap siyasî aklını kuran siyasî şuuraltına, siyasî eylemin ardından yöneltilen* dinî *ve* oymakla ilgili *olduğu biçiminde değil, dinî mezhepleşme ve kabile taassubunun ardından yönlendirilen siyasî olduğu biçiminde bakılmalıdır.* Böylece Debray, Avrupa toplumunun kendisine sunduğuna dayanarak siyasî, ideolojik ve dinî olanlar arasındaki sıralamayı yaparken şunları söylüyor: "Siyasetle ilgili olanın anlaşılması, bizzat kendisiyle değil, **ideoloji'yle** ilişkisi kurularak olmalıdır. İdeolojiyle ilgili olanın anlaşılması, pek tabiî ki dinle ilişkisi kurularak olmalıdır. Dinle ilgili olanın anlaşılması, bizzat dinle değil, sosyal yapıyla ilişkisi kurularak olmalıdır."[10] (yakınlık ve kabîle ilişkilerinin değer aldığı geniş anlamıyla sosyal ilişkiler). Bu tür sıralama, İslâm-Arap medeniyet tecrübesi açısından daima doğru değildir. Çünkü işler, eskiden ve yenilerden pekçok durumda, sosyal olanı kuran siyasîdir, siyasîyi kuran ideolojidir, bu sonuncuyu da dinî (mezhebî) olanı kurar, şeklinde görünür. Öyleyse, burada yüzeyde olan dinî benimsemedir, **siyasî seçme** değildir. Buna bağlı olarak bizce siyasî şuuraltı, en azından Debray'a göre şimdiki Avrupa toplumlarındaki gibi, daima dine dayanmaz. *Bilakis, bizce dinî mezhepleşme, siyasî şuuraltını daima basar ve örter.* Bu, kitabın ileriki bölümlerinde açıkça ortaya çıkacaktır.

3. Sosyal Muhayyile Kavramı:

Bu söylediklerimiz, düşünce ve uygulama olarak siyasî olguya içeriden hakim olan **siyasî şuuraltı** kavramıyla ilgilidir.

Siyasî akıl'ın; nazarî akıl, yani felsefî, kelamî ve fıkhî akıl açısından, bilgi sistemini tutan, bizzat siyasî şuuraltını çerçeveleyen ve ona **sosyal nefis** (benlik) içinde bir çeşit "yer" oluşturan genel dayanağına gelince, onu burada **sosyal muhayyile** (imaginare social)[11] biçiminde karşılayacağız. Bu, çağdaş sosyo-

10. Debray, *a.g.e.*, s. 48
11. "İmaginaire" kelimesi, Arap dilinde alışılmış kullanıma sahip bir karşılığını bulmadığımız kelimelerdendir. Kelime, suret, bir şeyin aynada veya nefisteki, yani hayaldeki suretil anlamındaki "image"dan türemiştir. Buradan hareketle, eski Arap filozofları, hissî veya hayalî suretlerin şekillendiği zihnî melekeye kullanılan ismi, bazan musavvire, bazan da muhayyile sözüyle karşılamışlardır, bazan da Yunanca ismi Arap yazısıyla fantâsya (phantasia) şek-

lojiden ödünç aldığımız bir kavramdır. Siyasî şuuraltı açısından yaptığımız gibi, şimdi sosyolojik, edebî ve simyaî incelemelerde büyük önem kazanmaya başlayan bu kavramı bize açıklamak için sözü çağdaş sosyologlardan birine bırakacağız. Pierre Ansart, sosyal muhayyilenin tanımında, sosyal aktörlerin sarılıp, birbirleri karşısındaki davranışlarını kendisine göre düzenlediği bir anlam taşıyan faaliyet oluşu dolayısıyla Max Weber'in sosyal eylemi tanımlamasından yola çıkıyor. Şunları söylüyor: "Gerçekten, o (sosyal eylem), uygulanması için, her ferdî davranışın süreklilik niteliği taşıyan bir iş içine girmesi, her birinin ötekinden beklediği şekilde zımnî-gizli kaidelere uygun olarak davranışların düzenlenmesi ve birbirlerine cevap vermesi varsayılır. Başka bir deyişle, bireyler arasındaki farklılığın düzenlenmesi ve bu farklılığın ortak hedeflere doğru yönelmesi niteliğiyle sosyal uygulama, değerlerin, belirleme işlemlerinin ve anlamlar ve içerikler yüklü kaynaşmanın karmaşık bir yapısının bulunduğunu varsaydığı gibi, sosyal ve gizli bir sembolik (şifre) dili bulunduğunu da varsayar. Sadece fizik ve maddî unsurlarına indirgenebilecek herhangi bir siyasî uygulama yoktur. Çünkü, sosyal uygulamanın özünü oluşturan şeylerden biri, davranışların, bireylerin ve anların cüz'î niteliğini kapsayıp aşmanın sağlandığı bir anlamlar ağı içinde gerçekleşmeye çalışmasıdır. **Böylelikle de, her toplum kendisi için kendisini yeniden ürettiği örgütlü bir tasavvur ve idealler yığını, yani muhayyileyi oluşturur; bu muhayyile, özellikle topluluğun kendisini tanımasını, kimlik ve rolleri dağıtmasını, toplumun ihtiyaçlarını ve erişile-**

---

linde kullanırlar. Fransızca ve İngilizce "imagination", zihne nesnelerin sûretlerini getiren zihnî melekedir.

"İmaginaire" (hayâli) sözü ise, aslında anka, gulyabanî ve efsanevî kişiler gibi, sadece muhayyilede bulunan şeyleri anlatır. Ne var ki bu anlatma nitelenmiş bir isim olarak geniş anlamda da kullanılır. Bununla, muhayyilenin ve tahayyülün ürettiği hayal dünyası katedilir. Bu yüzden, kimi çağdaş Arap yazarlar "sosyal mütehayyil" terkimini kulanırlar. Bu, kavramın içeriğini karşılamayan bir çeviridir. Arapça'da "hale" kökünden zan anlamında "mehâle" ve "muhayyel" kelimeleri vardır; "fulân yemşî ale'l-muhayyel", yani "filânca hayalinde (yani düşünmeden) yürüyor" denir. Mahîle'nin (veya muhîle) çoğulu mehâyil, yağmurlu sanılan bulut anlamındadır. Mehâyil kelimesi, özel bir anlamda da kullanılır. Mehâyilu's-Su'ded ve menâyilu's-sûi, insanın bu konulardaki hayal ettiği anlamındadır.

Öte yandan burada kullandığımız "mihyâl" kelimesini bulamadım. Bilindiği gibi bu kelime (mikdâm gibi) aşırılık veya (miftâh gibi) âlet ismi kalıbıdır. Bu kelimeyi, başkalarına yeğ tuttum. Çünkü, "imaginaire social" teriminde, yukarıda görüldüğü gibi biraz âlet, vesile, araç anlamı, biraz da aşırılık (otorite) anlamı vardır. Zira, sosyal muhayyile (el-mihyâlu'l-ictimâî), sayesinde nesnelerin ve olayların yorumunun yapılandığı sembol ve ölçütler ağından ibarettir. Tıpkı "minzâr" (dürbün) gibidir. Sayesinde "nesnelerin gerçeği"ni görürüz, yani onlara anlam veririz.

cek hedeflerini dile getirmesini sağlamaya çalışan bir muhayyiledir. Modern toplumlar da, tıpkı okuma-yazma bilmeyen toplumlar gibi, bu sosyal muhayyileleri, bu idealler manzumesini üretir, böylelikle de özbelirleme işlemini yapar, kendini kendisiyle belirler, ölçüleri ve değerleri bulunan semboller şeklinde tesbit eder."[12]

Başka bir araştırıcı da şunları söylüyor: "İnsan toplulukları sosyal muhayyile anlam ve içeriklerini kurmakla, 'var olan' her şeye, içinde veya dışında olabileceği her şeye bir anlam verebilir. Aynı şekilde, bu sosyal muhayyile anlam ve içerikleri sayesinde, tarihî eylemin oluşumunu ve dinamizmini gerçekleştirir. *"Her toplum kendisiyle ilgili olarak oluşturduğu şekiller sayesinde kendisini görüşe, başkalarının onu görüşüne sunar. Bu bakış açışı sayesinde, başkasını görür ve bu başkası 'vahşi' olsun, 'medenî' olsun, 'kafir' olsun, 'mü'min' olsun onunla ilgili hüküm verir. Bu hayalî idealler ve tasavvurlar, otoritesini sadece tasavvur alanında değil, her insan topluluğunun yaptığı ve başkalarıyla karşılaştırma sayesinde kendini tanıdığı sosyal eylem alanında da uygular."*[13]

Anlama daha fazla ve daha açık bir biçimde yaklaşmak istersek, şu andan itibaren kendimize uyarlamaya ve konumuzda kullanmaya başlamak zorunludur. Bunun için diyoruz ki: Arap sosyal muhayyilemiz, iyilikler, kahramanlıklar, başa gelen türlü hallerden oluşan sermayemizle dolu köşktür; Şenfera, İmru'u'l-Kays, Amr bin Kulsüm, Hatem et-Taî, Alu Yasir, Ömer bin el-Hattab, Halid bin el-Velîd, Hz. Hüseyin, Ömer bin Abdülaziz, Harun Reşid, Binbir Gece Masalları, Salahaddin, salih evliyalar, Ebu Zeyd el-Hilalî ve Cemal Abdunnasır... Geçmişle ilgili bunlara ek olarak şimdinin, "büyük Arap"ın ve erişilecek yarının vb. ile ilgili pekçok sembolün oturduğu köşk. Bu ortak İslâm-Arap muhayyilesinin yanısıra, Hz. Hüseyin'in merkez sembol olduğu şiir muhayyilesi, özellikle "selef-i salih"in oturduğu sünnî muhayyilesi, oymak, grup ve parti muhayyilesi gibi alt muhayyileler de vardır.

Belki okuyucu için uygulama ve ideoloji olarak, ki her iki durumda da sosyal bir olgudur. Siyasî akıl'ın temelini bilgi sisteminde değil, sosyal muhayyilede bulduğu daha açık olacak belirmiştir. Bilgi sistemi, bilgi eylemine hükmeder. Oysa **sosyal muhayyile,** bir açıklıklar, ölçüler, değerler ve semboller man-

12. Pierre Ansart, *İdeologies, Conflits et Pouvoirs*, Paris 1977, Presses Universitaires de France, s. 21
13. Claude Gillet, *"Les Lecture: Cours Social et ecriture revele"* Studia İslamica, LXII; MLM-LXXXI, s. 49-50.

zumesi olduğundan, bilgi elde edilmesinin değil, **kanaat edinilmesinin alanıdır; inanç ve itikat durumunun hakim olduğu bir alan.** Böylelikle, bilgi sistemi daha önce belirlediğimiz gibi, bilgiye herhangi bir tarihî dönemde şuuraltı yapısını veren bir kavramlar, prensipler ve uygulamalar bütünü iken[14], **sosyal muhayyile, herhangi bir tarihî dönemde ve örgütlü bir sosyal toplulukta siyasî ideolojiye şuuraltı yapısını veren tasavvurlar, semboller, göstergeler, ölçüler ve değerler bütünüdür.** Bu, siyasî akıl ve bilgi sistemi arasında tam bir kopma olduğu anlamına asla gelmez. Siyasî akıl, her şeyden önce, bir "akıl" dır. Öyleyse o, zorunlu olarak bilgi sistemiyle bağlantılıdır. Ancak "siyasî" olduğundan, bir tek bilgi sistemiyle, şu ya da bu sistemin prensipleri ve araçlarıyla kayıtlı değildir, bilakis bu alanda "siyaset" yapar. Problemine uygun düşeni görevlendirir, kanaatlerini kullanır: Beyanı (teşbih, istiare, temsîl, tevriye ve kıyas) kullanır, irfanı (mümaselet: benzeşme...) kullanır, tümevarım ve tümdengelimi kullanır, aynı zamanda "her bağlam için kendine özgü söz vardır" prensibiyle hareket eder. Gayesi başkasını ikna etmektir. Başkasını ikna etmeye çabalayarak problemine kanaat ve inancı artar. *Tek kelimeyle, siyasî aklın işlevi "inanç"tır. İnanç da, genellikle söylendiği gibi yürek ile, yani duyguyla olur. Siyasî söylemden ayrılmayan vicdanî dostluk doğar. Yine, muhayyilenin geliştirilmesi, sembollerin kullanılması ve "kamuoyu" ile "kitleler"e hitap da (ey insanlar, kardeşler, yoldaşlar) buradan doğar.* "Topluluğun veya kitlenin mantığı, bilginin ölçülerine bağlı değildir. İnanç veya iman, bilgi derecelerinin en aşağısı değildir. Hezeyan, hükümde hata değildir. Biz, inanmayı ya da inanmamayı kararlaştırmıyoruz. Kitle inançlarının doğruluk veya meşruluğuyla ilgili problemler, bütün basitliğiyle anlamsızdır. İman, insanın sosyalliğinin (veya siyasî varlığın) "önceki formlar"ıdır (deneyden önceki zihnî kalıp). Bu niteliği dolayısıyla, gerekçelerini ve dürtülerini geçemez."[15]

Siyasî şuuraltı ve sosyal muhayyile, siyasî aklı, belirleyicileriyle bağlayan ve görüntülerini besleyen fonksiyonel iki kavramdır. Siyasî olgudaki psiko-sosyal yönü veya özcü-toplumcu yönü oluştururlar. Bundan sonra geriye, bu olgudaki toplumla ilgili veya objektif yön kalır. Bununla, siyasî otoritenin yönetilenlere uygulayıp toplum sadece yöneten ve yönetilen mi olur, yoksa kendisinden otoriteyi çıkardığı özel bir "alan", siyaset vasıtasıyla "savaş"ın uygulandığı bir alan aracılığıylamı uygular: Bu, şimdi kendisini irdelemeye başlayacağımız "sosyal alan" kavramıdır.

14. Câbirî, *Tekvînu'l-Akli'l-Arabî*, 67.
15. Debray, *a.g.e.*, s. 179.

4. Sosyal Alan Kavramı:

Sosyal Alan, İslâm-Arap medeniyet tecrübesinde, Batı Avrupa'daki gelişimiyle karşılaştırarak, siyasî olgunun temel yönlerinden birini tanımlamak amacıyla konumuzda kullanmak üzere çağdaş sosyoloji incelemelerinden ödünç aldığımız başka bir kavramdır. Buradaki kaynağımız, çağdaş Fransız sosyoloji üstadlarından biri olan Bertrand Badie olacaktır. Kitap, şu adla yeni çıktı: *İki Devlet: Batı'da ve İslâm Ülkelerinde Otorite ve Toplum.* Çözüm aradığı problemi, modern ve çağdaş Arap düşünce dairesine yaklaştırdığımızda, yazarın cevap vermek istediği sorunun şu olduğunu söyleyebiliriz: Avrupa'da "devlet", niçin "emîr (prens)" (hükümdar, imparator) devletinden modern devlete, "siyasî modernleşme" devletine, hukuk ve kurumlar devletine, meşruluğunu serbest seçimler aracılığıyla dile getirdiği halkın iradesini temsil ediyor olmasından alan ve kamu yararına hizmet için çalışan devlete dönüşmüştür. Buna karşılık, devlet İslâm ülkelerinde ortaçağlar boyunca niçin bu türden modern bir devlete dönüşmedi? Ayrıca, İslâm ülkelerinde çağdaş seçkinlerin Batı "siyasî modenizm"ini ülkelerine taşımak için yaptığı girişimler niçin başarısız oldu?

Yazar, bu iki kademeli soruyu ortaya atarken, Avrupa modelinin evrenselliği yanılmamasından yola çıkmak istemiyor, bilakis her iki modelin biri kök, öteki türetik olduğu değil, birbirinin benzeri olduğu esasına dayanarak İslâm ülkelerinin tanıdığı model ile karşılaştırmak suretiyle bu modelin özelliğini belirlemek istiyor. İslâmî modeli okuması aracılığıyla Avrupa modelinin belirlenmesinden, pek tabiî olarak bu modelin özelliği açık ve duru olarak ortaya çıkar.

Böylece, bu "yöntem"i uygulamak suretiyle yazar, modern Avrupa devletinin, (bir yandan zalim devlet, öte yandan da oymak ve grup yararı karşısında) Avrupa'da sosyal hayatta yeni bir alanın, "siyasî" alanın, yani "prens"le ve kiliseyle yarışan ve kendini siyasî hayatta onların alternatifi olarak sunan siyasî uygulamaya özgü alanın doğuşunu izleyen tarihî bir işlem sonucunda ortaya çıkmış kurumlar ve kamu yararı devleti olduğunu söyler. Bu alan, ortaçağ boyunca "prens" ve kilise arasındaki çatışma sonucunda doğmuştur. Bu çatışma sonunda, kilisenin otoritesi Allah'tandır, dolayısıyla daha yüksektir, oysa prensin otoritesi halktandır, dolayısıyla alttadır diyen "sözleşme" (veya Rousseau'dan önceki sosyal sözleşme) teorisi ortaya çıktı. Otoritenin kaynağındaki bu dağılım, halka hizmet ve kamu yararını sağlamak için çalışmadığında prensin görevden alınabileceğini savunmaya yol açmıştır. Böylece prens ile kilise

arasındaki çatışma ortamında yeni bir unsur, üçüncü bir taraf ortaya çıktı: "halk, kamu yararı" ve "otoritenin meşruluğunun sözleşmeye dayandılması"... Bu, yeni bir alanı, "siyasî modernlik", pek tabiî ki "prens" devletini sona erdirmek için ortaya çıkan kurumlar devletinde kendini gösteren modernlik denilen şeyi meydana getiren yeni bir siyasî alanı oluşturmaya başlamıştır.

Bu, Avrupa'da olandır. İslâm ülkeleri (Arap devletleri, İran ve Türkiye) ise, yazara göre, böyle bir tarihî işleme tanık olmamıştır, dolayısıyla da "prens" ile bu ülkelerde "devlet" denilen şey arasında benzer bir bloğa tanık olmamıştır ve hâlâ da tanık olmamaktadır. Bilakis bu ülkelerde "prens" devlet, devlet de prens olarak devam etmektedir. Ona göre bunun sebebi İslâm'da kilisenin bulunmayışı, dolayısıyla da Avrupa'nın tanık olduğu kilise ile "prens" arasındaki bu çatışmadan İslâm-Arap ülkeleri tarihinin yoksun kalışıdır. Bu, geçmişle ilgilidir. Şimdiye gelince, yazara göre, İslâm-Arap ülkelerinde çağdaş seçkinlerin başarısızlığı, Batı siyasî modernizmini "ithal"de ve ülkelerinde kökleştirmedeki başarısızlığı, temel bir faktörle ilgilidir. Bu faktör, bu ülkelerde siyasî alanın tıpkı ortaçağda olduğu gibi "prens"in tek başına elinde tuttuğu ve dinin tam olarak kuşattığı bir alan olarak devam etmekte oluşudur. İşte bu, ona göre, İslâm ve Arap dünyasının bugün tanık olduğu muhalefet hareketlerinin hem "prens"e, hem de çağdaş seçkinlere, hükümetlerine ve parlamentolarına karşı yöneltilmiş olmasını da açıklar. Çünkü, Avrupa'dan nakil ve ithal edilmiş bütün ideolojilerin ve siyasî modernizmin karşısında kitleler önünde kitleleri İslâm'dan başkasına hazırlamak için hiçbir araç kalmamıştır. Çağdaş "İslâmî uyanış" da buradan kaynaklanır...[16]

Açıktır ki bu yorum, içerik açısından yeni bir şey taşımıyor. Çünkü, bilindiği gibi, Avrupa'da siyasî modernizmin ortaya çıkışı, bir yandan "prens" ile kilise, öte yandan da yükselen burjuvazinin sosyal güçleri arasında görülen çatışma sonucunda olmuştur. İslâm ülkelerinde durumun kilise bulunmayışı dolayısıyla Avrupa'daki türden bir siyasî modernizme doğru gelişmeyişi yorumuna gelince, bu, siyasî modernizmin ortaya çıkışında kilisenin varlığının zorunlu bir şart olduğu gerçekten ispatlandığında ancak dayanılabilecek bir çevrik kıyastır, bunun ispatı ise mümkün değildir. Bu iddia bize, Max Weber'in kapitalizmin Avrupa'da doğuşuyla ilgili teorisini hatırlatıyor. Max Weber'e göre, Luther'in onaltıncı yüzyılda yaptığı ve çalışmaya, kazanmaya ve harcamada tutumluluğa yönlendirici dinî reformla birlikte yayılan protestan "ahlakı", ka-

16. Bertrand Badie *Les deux etats: Povuor et societe en terre de İslam*, Paris 1986, Fayard.

zanç, planlama ve akılcı davranış... peşinde koşmaya dayalı "Protestanlık ruhu" adını verdiği şeyin yayılışının arkasından ortaya çıkmıştır. Böylece, kapitalist ekonomi doğuşunu büyük ölçüde Protestanlık mezhebine borçlu oluyor. Bertrand Badie'nin yukarıda Weber'in teorisine dayanarak yaptığı gibi çevrik kıyasa dayanırsak, İslâm ve Arap dünyasında kapitalizm, Avrupa'nın Luther'le birlikte tanık olduğu türden dinî bir reform görmediği için doğmamıştır deriz. Böyle bir görüş, kapitalizmin bir tek durumda doğduğunu ispatlamamızı gerektirir. Bu, Luther ve Calvin'in yaptığı türden dinî bir reform hareketine dayanan durumdur. Bunu kimse söylememiştir, Japonya örneği bu iddiayı yalanlar. Bilakis, savı tersine çevirenler ve Protestanlık ahlakına protetanlık ruhu sebep olmamış, bilakis ekonominin kapitalist yönde gelişimi sonucu doğmuştur görüşünü savunanlar da vardır.

Siyasî modernizmin ve kapitalist sistemin doğuşu konusunda, bu ikisi Avrupa'da birbirinden ayrılmaz, bizim açımızdan gerçeğe daha yakın bir yorum sunulabilir. Buna göre, gelişme dizisini engelleyebilen bir dış gücün herhangi bir müdahalesi veya etkisi olmasaydı, Avrupa'daki durumlar siyasî modernizme ve kapitalist sisteme doğru gelişmeyecekti. Bilakis, ortaçağ Avrupası açısından dış güç olan İslâm dünyası, bellek alanındaki - gerçek alanındaki değil - hazırlığa ve uzlaşmaya yönlendirici bir tür dış tehdit oluşturmakta bulunması açısından yönlendirici ve itici güç olmuştur. İslâm ve Arap dünyası açısından ise, dış güç, kendini sürekli olarak tekrarlayan model çerçevesinde, durumların gerilemesinin veya en azından donuklaşmasının peşinden gelen en açık sebeplerden olmuştur. Bu dış güç, Hülagü'dan Haçlı savaşlarına, oradan modern Avrupa yayılmacılığına kadar Arap dünyasının maruz kaldığı doğrudan ve yıkıcı savaşta kendini gösterir.

Bu türden bir yorumu, aşağıdaki soruları ortaya atarak güçlendirebiliriz: Acaba, yayılmacı Avrupa'nın sıkıştırdığı İslâm ve Arap dünyasındaki gelişme ve modernleşme işlemlerinin baskı yaptığı gibi, sıkıştıran ve baskı yapan bir dış güç bulunsaydı Avrupa'daki "siyasî modemizm"in akıbeti nasıl olacaktı? Acaba, ana maddeler ve İslâm-Arap dünyasının da içinde yeraldığı üç kıtayı toplayan sömürgeci yayılmanın oluşturduğu dış pazar olmasaydı, Avrupa'daki sanayileşme dizizi, dolayısıyla sosyal çatışmalar dizizi nasıl olacaktı? Hepsinden önemlisi, şayet Avrupa, Kavalalı Mehmed Ali Paşa tecrübesinin Mısır'da yolunu açmaya bıraksaydı, siyasî, ekonomik ve askerî açılardan müdahale etmeseydi, bugün Arap dünyasının durumu nasıl olacaktı? Şayet Avrupa, Arap dünyasının kalbine İsrail'i dikmeye, İran'da Musaddık'ı düşürmeye, Mısır'da Abdunnâsır'ı hezimete uğratmaya çalışmasaydı Araplar bugün nasıl olacaktı?

Böylelikle, ortaya çıkıyor ki, çağdaş Arap coğrafyasında siyasî modernizmin kayboluşunu, sadece mazisi açıklamaz, "şimdi" nin de, hatta gelişmesinin sürekliliği ve ilerlemesinin devamlılığı İslâm, Arap ve bütün üçüncü dünya ülkelerinin gelişme ve ilerlemesinin engellenişine bağlı evrensel bir güç olarak sömürgeci Batı'nın da hesaba katılması gerekir. Bu, iç faktörleri yok saydığımız veya önemini azalttığımız anlamına asla ve kesinlikle gelmez. Ne var ki, bu engellerin sürekliliği ve peşpeşe doğuşu, en azından bir parçasında dış faktörle, sömürgeci yayılış ve Batı hegemonyasıyla ilgilidir.

Bizce taşı gediğine koymak için zorunlu olan bu ara açıklamadan sonra, önce fonksiyonel önemini vurgulamak, sonra da toplumlarda siyasî alanın doğuşu için yegane ve biricik yol olmadığını belirtmek üzere, **siyasî alan** kavramına dönüyoruz. Bu alanın Avrupa'da kilise ile "prens" arasındaki çatışmanın bitişiyle birlikte doğuşu, siyasî otoritenin kaynağı kilise veya "prens" için iddia edilen ilahî hak değil, halktır (sosyal sözleşme, kamu yararı) şeklindeki görüşle birleştirilmiştir. Ancak, Avrupa'da olanlar, bir dizi durumlardan sadece biridir. Başka bir takım faktörlerin etkisiyle, tarihin benzerini daha önce görmediği çağdaş kurumlar devletine doğru gelişme kaderine sahip bir durumdur. Şu kadar var ki siyasî alan, siyasetin kilisesiz ve onun yerini tutan bir şey olmadan uygulandığı özel bir alan olarak, kimi tarihî tecrübelerin tanıdığı bir olgudur. Bu tecrübelerden biri, bir yandan Yunan demokrasi tecrübesidir, öte yandan da İslâm-Arap medeniyetinde "Muaviye" tecrübesidir. (bkz. *Yedinci Bölüm*, Muaviye ve Siyasî Mülk Devleti). Bizi burada birinci derecede ilgilendiren, Avrupa'da ortaya çıkan siyasî alanı ayırdedici niteliğin, orada kapitalist sistemin doğuşuyla veya ona eşzamanlı oluşuyla bağlantılı olarak ortaya çıktığını gözlemlemektir. Kapitalist sistemin özelliklerinden birisi, ortaya çıktığı toplumu açık bir biçimde iki yapıya böldürmesidir: Altyapı veya ana dayanağını sanayinin oluşturduğu ekonomik temel; üstyapı, bunun da temeli devlet organları, kurumları ve onunla ilgili ideolojilerdir. Kapitalist *"dönem"e gelememiş toplumlar ise, iki yapı arasındaki bu açık belirginleşmeyi tanımaz, onlarda genellikle olan, bütün toplumu tek bir bütün yapıdan oluşturacak biçimde, bu iki yapının unsurlarının girişikligidir.* İşte bu, çağdaş siyasî ve sosyal literatürde "kapitalizm öncesi toplumlar"ın ayırdedici niteliğidir. Bu, sadece eski ve yeni Arap toplumunun "kapitalizm öncesi" toplumlar sınıfına mensup oluşundan değil, düşünce ile gerçek arasındaki ilişkinin ortaya atılışı, bu ilişkinin ortaya atıldığı toplumun açık bir tasavvuruna dayanmadığında sadece boş, sonuçsuz ve yararsız olarak kalacaktır. Acaba o, söylediğimiz gibi üst ve alt yapıların farklılaşmasıy-

la nitelenen kapitalist modelden bir toplum mudur, yoksa bundan sonraki paragrafta göreceğimiz gibi bütüncü bir yapı oluşturmak için iki yapının giriştiği kapitalizm "öncesi" modelinden bir toplum mudur?

5. Batılı Sosyal Teorilerin Doğu Toplumlarına Uygulanabilirliği:

Herhangi bir alanda bir dizi olguyu açıklamak üzere bu olguların kurucu kanunlarının ve gelişim faktörlerinin ince bir araştırılmasından hareketle bir teori ortaya çıkar, sonra da bu teori kendisi aracılığıyla açıklamak için tamamen farklı bir alana taşınırsa, elde edilecek sonuç, birinci alanda, kendi alanında fonksiyonel, anlama ve öğrenmeye yararlı kavramların, farklı başka bir alanda kullanıldığında bu alandaki işlerin özüne ulaşmayı köstekleyen epistemolojik engellere dönüşmesidir. "İki kere iki dört eder", doğru bir aritmetik denklemdir, ancak bütün hesaplarda değil, bilakis bu denklem harfiyyen uygulandığında sonuç hatalı olacak bir tür de vardır. Çünkü, "iki kere iki", özel tür matematik işlemlerinde dörtten azdır veya fazladır. Klasik fiziğin kanunları ve temel kavramları, atom dünyasında uygulanamaz, bu dünyayla ilgili bilgi edinilmesine yardımcı olmaz, tam tersine epistemolojik engeller... rolünü oynar.

Bize göre, kapitalist toplumun yapısının ve gelişim faktörlerinin veya "kanunları"nın incelenmesinden elde edilecek kavramlar ve teoriler, oluşumunda ve gelişim derecesinde kapitalist toplumdan farklı bir topluma uygulamak üzere olduğu gibi taşındığında epistemolojik engellere dönüşür. Bu, hem "resmî" tarihî maddecilik kavramlarına, hem de Batılı sosyoloji tasavvurlarına doğrulatılır. Yani kategorilerini ve kavramlarını çağdaş batı toplumlarından çıkaran tasavvurlarına. Batılı sosyologlar, araştırma yöntemlerinin deneyci karakterini itiraf ettikleri, hatta savundukları ve yücelttikleri için bunu kabul ederlerken, "geleneksel" marksistler, Stalin döneminin ve uzantılarının Marksistleri, tarihî maddeciliğin "kanunlar"ının "kapsamlı karakteri"yle tarihî maddecilikteki iki yönü unutarak veya unutur görünerek temellendirmeye çalışırlar: İdeolojik yön, ki bu "direnişçi"nin genel olarak ezilenlerin muhayyilesini hazırlamak, özel olarak da çalışan kesimin bilincini güçlendirmek maksadıyla kategorilerine ve kanunlarına verdiği kapsamlı karakterlerdir; "ilmî" yön, ki bu Marx'ın ondokuzuncu yüzyıldaki Avrupa toplumunun yapısını çözümlemede dayandığı yöntemdir...

Bu yöntem, "ilmî" bir yöntemdir. Biz "ilmî" sözcüğünü, her ilmî yöntemin niteliği olan görecelik karakterine dikkat çekmek için tırnak arasına alıyoruz.

Ondokuzuncu yüzyıldaki hakim ilmî yöntem, olayın "şimdiki" gibi incelenmesinden (yani oluşturucu kanunlarını belirlemekten) tarihini yazmaya çıkıyor olmasıyla belirginleşiyordu. Bu, doğa bilimlerinde (Newton ve La Place'den beri doğa felsefesi...), dilbilimde (fıkhu'l-luga), etnolojide (Morgan ve ailenin kökeni), biyolojide (Darwin ve gelişim teorisi) ve tarih felsefesinde (Hegel...) hakim yöntemdir. Bu yöntemde, iki yön vardır: Olayın "şimdiki" durumuyla, yani oluşturucu kanunlarıyla ilgili yön. Bu "ilim"le ilgilidir, çünkü o, olayın unsurları arasındaki ilişkileri "şimdi"deki veriye göre, yani somut bir varlık oluşu itibarıyla dile getirir. Olayın tarihiyle veya gelişim "kanunları"yla ilgili öteki yön ise, ilimle değil felsefe ve ideolojiyle ilgilidir, en azından onda ideolojik ve ilmî yönler karışıktır. **Çünkü "mazi", şimdiki olayda "ondan kalan"la incelenir, "şimdi"sine bakmadan özü ve gerçeğini kavramak için incelenmez, bilakis araştırma sonuçlarının araştırıcının şimdi, incelenen olayın şimdisi için sunduğu açıklamayı destekletecek biçimde incelenir.**

Bu, Marx'ın yaptığı şeydir. Kapitalist sistemi kendi çağındaki şekliyle incelemiş ve oluşturucu kanunlarını belirlemiştir. Daha sonra bu sistemde ondan önceki sistemin kalıntılarından hareketle, bu sonuncunun 'tarih'ini, kapitalist sisteme yol açan bir gelişme çizgisinde yazmaya koyulmuştur, öteki dönemler açısından da böyle yapmıştır. Aynen Morgan'ın "ailenin kökeni" açısından, Danvin'in ise "türlerin kökeni" açısından yaptığı gibi... Bu bağlamda Marx'ın ünlü yoldaşı Engels, Morgan'ın "keşfi" konusunda şunları söylüyor: "Anaerkil (babanın değil, ananın aşiret başkanı olduğu) sisteme dayalı ilkel kabilenin, uygar halklarda olduğu gibi babaerkil (babanın başkan olduğu) sisteme dayalı aşiretten önceki dönem olduğunu açıklayan keşfi, (insanın) ilkel tarihi açısından bu keşif, Danvin'in biyolojiyle ilgili gelişim teorisi ile Marx'ın ekonomiyle (kapitalist politik iktisatla) ilgili artık değer teorisiyle aynı önemi kazanır."[17]

Engels'in Morgan, Darwin ve Marx'ın bulguları arasında kurduğu bu benzerliği, ancak açıkladığımız ve olayın şimdisinin incelenmesinden tarihini yazmaya çalışan yöntem, bu çağın bilgi sistemini oluşturan yöntem kurabilir. Bizzat Marx, uyguladığı şekliyle bu yöntemi açıklıyor: "Bizi daha çok ilgilendiren, yöntemimizin tarihî olayları koymamız gereken ve burjuva ekonomisinin üretim sürecinin saf tarihî şekli boyunca kendinden önceki üretim biçimleriyle bağlantılı olduğu olguları açıklamaya çalışmasıdır. Ancak, burjuva ekonomisinin kanunlarını çözümlememiz için üretim ilişkilerinin gerçek tarihini yazmak

17. Maurice Godelier, *Sur les societes precapitalistes*, Paris 1970, Editons sociales, s. 93-97.

zorunlu değildir. Çünkü, bu ekonominin kanunlarının doğru anlaşılması, onlara tarihin akışında ortaya çıkan ilişkiler itibarıyla bakmaya dayanan anlama, bizi sürekli biçimde tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi bu sistemin (burjuvazinin) geçmişini çağrıştıran karşılaştırmalar yapmaya götürür. Bu çağrışımlar (burjuva sisteminin geçmişinin unsurları konusunda bilgilendiren çağrışımlar) ve şimdinin doğru tasavvuru, bize geçmişin anahtarını verir. Bu toplumda (burjuvazi toplumu) hakim ilişkileri anlatan ve araştırıcıya bu toplumun yapılarını anlama imkanı veren kategoriler, bizi aynı zamanda kendinden önceki toplumların yapısını ve ona özgü üretim ilişkilerini kavramaya muktedir kılar. *Tarihî gelişimden sözettiğimizde bunu genel olarak toplumun son şeklinin varmış bulunduğu dönemlerden ibaret önceki toplumların gelişiminin sadece sonucu olduğunu vurgulamak için yaparız. Öyleyse, onları daima ihtiyatlı olarak tasavvur ederiz (şimdiyi anlamak gayesiyle)*... Burjuva politik iktisadı, "antik" toplumu (Yunan ve Roma toplumu: köleci üretim biçimi), feodal toplumu ve doğu toplumunu, sadece burjuva toplumunun özeleştiriyi uygulamaya başladığı günde anlamaya çalışır."[18]

Öyleyse, Marx'ın yaptığı şekliyle tarihin "maddeci" çözülmemesi Stalinci tarihî maddecilik kalıpları bir yana tarih boyunca toplumların gelişiminin bir "bilim"i değildir. Bilakis, özellikle Avrupa'da sosyol ekonomik geçmişe uygulanan "ihtiyatlı" bir bakıştır. Bunun hedefi, "gerçek"i olduğu şekliyle belirlemek değil, "şimdi" de, Marx döneminde yürürlükteki sistemin somut incelenmesinden çıkarılan sonuçları temize çıkaran ve vurgulayan "gerçekler"i açıklamak veya kurmaktır. *Öyleyse ondan, Arap tarihine veya herhangi bir tarihe ilmî çözümlemenin konusuna uygunluğu gibi uygunluk göstermesini beklememeliyiz. Çünkü, onunla bu anlamda "bilim" olduğu temeliyle ilişki kurarsak ve Arap toplumumuza uygulamaya çalışırsak, konumuz ile aramıza doğru ilmî bilgiyi imkansızlaştıran bir yığın epistemolojik engeller koymuş oluruz.* Bu, sadece konumuzu anlamak açısından değil, Arap alanında ve basit şekilde geleneksel resmî Marksizm sahasında öne sürdüğü bir takım epistemolojik engellerden kurtulmak açısından da önemi bulunduğundan, konu hakkındaki görüşlerinin özetini sunmayı yararlı gördüğümüz Macar "müçtehit" marksist Lukacs'ın bu yüzyılın yirmili yıllarının başından itibaren dikkat çektiği bir durumdur.

Lukacs, devrimin bir aracı, proleteryanın elindeki devrimin hazırlık döneminde ideolojik bir silah olarak tarihî maddecilik ile devrimin başarısı ve dev-

18. Godelier, *a.g.e.*, s. 51.

letinin kuruluşu sırasında tarihî maddeciliğin olması gereken durumu arasında ayırım yapar. Şunları söylüyor: "Tarihî maddecilik gerçekten yararlı ve aktif bir mücadele aracıydı. Ne var ki, içeriği, ilim açısından bakıldığında, yalnızca bir program içeriğinin, tarihin kendisiyle, yazılması gereken biçimin yalnızca açıklanma biçiminin ötesine pek gitmiyordu." Ama "şimdi" Haziran 1919'da, yani hemen bolşevik devrimi zaferinin ardından diyor Lukacs, "Yapmamız gerekli iş, tarihi, bütün tarihin fiilen olduğu şekliyle yeniden yazımıdır. Bu, olayların çıkarılması ve sınıflanması, sonra tarihî maddecilik açısından yargıda bulunulmasıyla olur. Tarihî maddecilikten dikkate değer bir ilmî araştırma yöntemi, tarih bilimi yöntemi çıkartmalıyız."[19]

"Bütün tarihin yeniden yazımı", Lukacs'ın istediği işte budur. Ancak, niçin "yeniden" ve niçin "bütün"?

Lukacs, cevabı şöylece sunuyor: Devrimin hazırlık döneminde tarihî maddeciliğin yazdığı tarihin yeniden yazımı, ideolojiden, yani Marx'ın "yanlılık" biçiminde dile getirdiğinden bağımsızlaştırılması, devrime hazırlık çatışmasında tarihî maddeciliği ideolojik bir silah olarak kullandığında 'siyaset'in uyguladığı ideolojik bağımsızlaştırma anlamına gelir. Bütün tarihin yazımı ise, Marx'ın tarihî maddeciliğin "kanunlar"ını çıkardığı konu olan kapitalist toplumla yetinmeyiş ve buna bağlı olarak kapitalist döneme erişmemiş toplumların "dosyalar"ını da açmak demektir.

Lukacs'ın bu bağlamdaki görüşlerini özetlemek istersek, üç sorun çevresinde odaklaştığını söyleyebiliriz:

1- Tarihî maddeciliğin "kanunlar"ının ve hükümlerinin mutlak karakteriyle nasıl ilişki kurulacaktır? 2-Bunlar kapitalizm öncesi toplumlara uygulanabilir mi? 3-Alt-yapı ile üstyapı arasındaki ilişkiyi yeniden nasıl belirleyeceğiz?

a- Birinci sorun konusunda Lukacs, bütün ideolojik formülasyonların zorunlu olarak ekonomik ilişkilere uyması doğru olursa bunu söyleyen ve kendini emekçi sınıfın ideolojisi olarak sunan tarihî maddeciliğin kendisi sadece ekonomik ilişkilere, daha doğrusu kapitalist ilişkilere bağlı ideolojik biçimlerden birinden ibaret olacağından kendisine tarihî maddeciliğin uygulanması gereğini savunan geleneksel "burjuva itirazı"nın meşruiyetini vurgulamaktan yola çıkar. Lukacs, bu itirazı kabul etmenin, tarihî maddeciliğin ilmî değerine dokunmak ve kapsamlı bir göreliliğe düşmek anlamına gelmediğini belirtir.

19. G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, Paris 1960, Minuit, s. 257.

Çünkü, tarihî maddeciliğin kabul ettiği gerçekler, ona göre, Marx'ın ifadelendirdiği şekilde klasik politik iktisadın kabul ettiği gerçekler türündendir. *Bunlar, belli ve sınırlı bir üretim biçimine dayalı bir sosyal sistem içindeki gerçeklerdir. Bu sıfatla, yani Marx'ın çözümlediği kapitalist sistem içinde, sadece mutlak değere sahiptirler. Bu, Lukacs'a göre, yapısının kapitalist sistemin yapısından temelli bir biçimde ayrılması dolayısıyla başka kanunların uygulandığı toplumların varolabileceğinin ihtimal dışı görülmemesi gerektiği anlamına gelmez.*

İşte buradan, öncelikle atılması gereken ilk adım gelir: "Bu, tam olarak Marx'ın klasik politik iktisat biliminin kanunîliğini kuran ekonomik ve sosyal şartları sınarken yaptığı gibi, tarihî maddeciliğin taşıdığı epistemolojik içeriğin kanunîliğinin ve uygunluğunun dayandığı sosyal şartları sorgulamamızdır."[20] Bunu yaparsak, cevabı bizzat Marx'ta bulacağız, göreceğiz ki onun düşündüğü şekliyle ve "ne yazık ki sosyal bilince sadece basit ve mübtezel bir şekilde giren tarihî maddecilik, birinci derecede burjuvazi toplumunun kendisini tanıdığı teoridir." Öyleyse, bu topluma ve onun ekonomik yapısıma özgü bir teoridir. Bu teorinin ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkışı hiçbir şekilde tesadüf değildir. Bu yüzyıla hakim olan sosyal gerçekleri ortaya çıkarmak gayesini taşır. Yine, politik iktisadın sadece kapitalist toplumda ortaya çıkışı da asla rastlantı değildir. Çünkü, ticarî değişime dayalı ekonomik örgütlenişiyle bu toplum, ekonomik hayata kapitalizmden önceki herhangi bir toplumun benzerine tanık olmadığı özel kanunların hakimiyetindeki özel bir tür karakter vermiştir. Öyleyse, gerçekten kapitalist toplumun tarihî maddeciliğin uygulanması için klasik alan, kanunlarının mutlak karakterini kazandığı alan oluşu rastlantı değildir; bu, aynı karakterin kapitalizm öncesi toplumlara da uygun düşeceği anlamına gelmez.[21]

b- Burada, ikinci ve bizzat toplumlara, kapitalizm öncesi toplumlara özgü probleme geçiyoruz. Bunlarla nasıl ilişki kurulacaktır ve onlarda tarihî maddecilik hangi ölçüde uygulanabilecektir?

Lukacs, şöyle cevap veriyor: "Tarihî maddeciliği ilmî bir yöntem sıfatıyla aldığımızda, pek tabiî ki kapitalizm öncesi dönemlere de uygulanabilir. Bilfiil de uygulanmış ve sonuç bir parçasında başarılı olmuş, en azından yararlı işler içermiştir. Ne var ki, kişi, tarihî maddeciliği kapitalizm öncesi çağlara uygularken gerçekten önemli bir yöntem zorluğu, kapitalizmi eleştirirken olmayan te-

20. Lukacs, *a.g.e.*, s. 263-264.
21. Lukacs, *a.g.e.*, s. 266-267.

melli bir zorluk hisseder. "Lukacs, Marx'ın ve Engels'in bu zorluğa birkaç yerde işaret ettiğini söyler: "Bu, medeniyet (kapitalist) çağı ile ondan önceki çağlar arasındaki yapıca farklılıkla ilgili bir zorluktur. Çünkü, ideal yapılanmayı, hatta toplumun sosyal-tabiî kanunlara bağımlı olduğu yegane yapılanma da denilebilir bize kapitalist üretim tarzı sunar." Oysa, önceki tarzlar, ondan daha az gelişkindi. "Ondan ister insanlar ve tabiat arasındaki "organik değişim" kesiminde, isterse insanların birbirleriyle kurdukları sosyal ilişkiler kesiminde olsun tabiî ilişkilerin üstün ve insanların sosyal varlığının hakimiyetine, dolayısıyla da bu varlığın sayelerinde kendisini düşünce ve duygu seviyesinde anlattığı biçimlere güç yetirici oluşu çok açıktır."

Lukacs, bu bağlamda şunları söyleyen Marx'ı tanık getirir: "Taşınmaz mülkiyetinin hakim olduğu bütün yapılanmalarda, (insanlar arasındaki akrabalık ve kabile asabiyeti gibi) tabiî ilişkiler, hakim olarak kalır. Sermayenin hakim olduğu yapılanmalarda ise, tarihî gelişimin (üretim ilişkilerinin) ortaya çıkardığı sosyal unsur hakim olur." Lukacs, bu anlamı, Engels'in Marx'a gönderdiği, şu ifadeler bulunan mektupla destekler: "Bu, gerçekten, bu seviyede, üretim biçiminin nesebe (soya) ve sosyal akrabalık ilişkilerinin kabile içinde kurduğu yapıya dayalı eski bağların çözülme derecesinden daha az keskin olduğunu vurgular.[22] Başka bir deyişle, üretim biçimi, tarihî maddeciliğin kendisine verdiği tarihî rolü, ancak akrabalık, nesep ve hısımlığa dayalı sosyal bağlar bütün öteki ilişkilere üstün ilişkiler olarak çözülmüş ve gücünü kaybetmiş olduğunda yapabilir.

Böylelikle Lukacs, şunu kabul ediyor: "Bu sırada toplumdaki etkili bütün güçler bunu gerçekten yapmış olduğundan, tarihî maddeciliğin ondokuzuncu yüzyıla kesin ve şartsız, klasik şekliyle, bütün açıklığı ve duruluğuyla, 'objektif ruh'un (modern-burjuvazi devletinin oluşturduğu medenî toplumla ilgili Hegelci deyimdir) ortaya çıkışının şekilleri sıfatıyla uygulanışı herhangi bir yanlışlık içermezken, durum kapitalizm öncesi toplumlar sözkonusu olduğunda tamamen değişir. Çünkü, bu toplumlarda ekonomik hayat, kendisini kendisinin bir hedefi olarak görmüyordu, henüz kendisine kapanmamıştı, kendisiyle yetinerek kendisinin hakimi değildi, kapitalist toplumda ulaştığı gözle görülür durumu henüz yoktu." Sonra şunları ekliyor: "Bundan şu sonuç çıkar: Tarihî maddecilik, kapitalizmden öncesine ait yapılanmalara ve halen kapitalizme

22. Lukacs, *a.g.e.*, s. 268.

doğru gelişme dönemindeki yapılanmalara aynı şekilde uygulanamaz. İşte burada, bir yandan toplumun yönlendirici güçlerinin, saf ekonomik güçlerinin kelimenin tam anlamıyla gerçekten saf ekonomik güçler olduğu takdirde böyledir oynadığı rolün niteliğini belirlemek, öte yandan da öteki sosyal yapılanmalara etkili olduğu biçimi açığa çıkarmaya çalışmak üzere daha karmaşık ve daha dikkatli çözümlemeler yapmak gerekir. Bu, tarihî maddeciliği eski toplumlara uygularken, ondokuzuncu yüzyıldaki sosyal dönüşümlere uygulanırken gerekli dikkatten çok daha fazlasını gerektirmektedir. (...) Popülist basit Marksizm, (kapitalist toplumlar ile ondan öncekiler arasındaki) bu farkı ihmal etmiş, tarihî maddeciliği kullanımıyla, Marx'ın sadece tarihî (belli tarihî bir döneme özgü) kategorileri, kapitalist toplumun kategorilerini ölümsüz kategoriler basitleştirici iktisadı eleştirdiği yanlışlığa düşmüştür."[23]

Öyleyse, tarihî maddeciliğin, Marx'ın kapitalist toplumdan kalkarak kanunlarını ifadelendirdiği şekliyle kapitalizmden önceki toplumlara harfiyyen uygulanması yanlıştır. Olsun, ama onun kapitalizm öncesi toplumlara "harfiyyen olmayan" uygulaması nasıl yapılacaktır? Başka bir anlatımla, bu toplumlara uygulanırken alınması gerekli verilerin en önemlileri nelerdir?

c- Bu bağlamda Lukacs'ın ortaya attığı belki de en önemli ve açık şey, kapitalizm öncesi toplumlarda altyapı ile üstyapı arasındaki ilişkiye bakacağımız biçimdir; daha özel bir söyleyişle bu, toplumlarda sınıf bilinci ile tarihî değişme arasındaki ilişkidir. Bu, yaptığımız sınıflamaya göre, üçüncü problemdir. Bu konuyla ilgili olarak şunları söylüyor: "Kapitalizm öncesi çağlar açısından ve aynı şekilde kapitalist toplumda yaşayan ve hayatında kapitalist olmayan ekonomik temellere dayanan pekçok sosyal grubun davranış tarzı açısından da, sınıf bilinci, kendi tabiatı dolayısıyla, ne tam apaçık bir biçim alabilir, ne de tarihî olaylara bilinçle etkide bulunabilir. Çünkü, kapitalizm öncesi her toplumun temel unsurlarından birisi, sınıf çıkarlarını bütün (ekonomik) açıklığıyla asla ortaya koyamamış olmasıdır. 'Kapalı topluluk'lardan (dinî gruplar, aşiretler, meslekî 'sendikalar') oluşan toplum sistemi, şu gerçeğe dayanır: Toplumun objektif ekonomik yapısında ekonomik unsurlar siyasî ve dinî unsurlarla biçimi çok zor belirlenen şekilde birleşirler. Yalnızca zaferi 'kapalı topluluk'lara dayalı sosyal sistemin ortadan kalkışı anlamına gelen burjuvazinin hakimiyetiyle, sınıf temelinde dizilişe giderken toplumdaki dizilişin saf ve yegane olduğu sosyal bir sistemin kuruluşu mümkün olur."

23. Lukacs, *a.g.e.*, s. 274-275.

Kapitalizm öncesi toplumlardaki bu ekonomik sınıf farksızlığı, "temelini, kapitalist dönemdeki ekonomik sistem ile ondan önceki dönemin ekonomik sistemi arasındaki derin farkta bulur. Başkalarından daha çok dikkati çeken ve bizim açımızdan da şimdi daha önemli olan fark, kapitalizmden önceki her toplumun ekonomik açıdan, kapitalist toplumdaki durumdan mukayese edilemeyecek biçimde daha az homojen bir birim oluşturması ve aralarındaki bağın sınırlı oluşu ile kapitalist toplumdakinden daha az gelişmiş oluşu dolayısıyla gruplarının daha fazla özerklikten yararlanmasıdır. Meta değişinimin rolü bir bütün olarak toplum hayatında ne kadar zayıf olursa ve toplum gruplarından her biri ne kadar ekonomik özyeterlikte yaşıyor (komünal köylerde olduğu gibi) veya toplumun saf ekonomik hayatında, yani genel olarak üretim işleminde bir rolü bulunmuyorsa (Yunan ve Roma kentlerinde önemli vatandaş grupları açısından olduğu gibi), işte o ölçüde toplumun ve devletin birlik ve örgütlenişi, toplumun fiilî hayatında gerçekçi bir temele daha az sahip olur. Çünkü, toplumun bir bölümü devlet hayatının akışından pratikte bağımsız 'tabiî' bir hayat yaşar." Lukacs, Marx'ın ifadelerini tanık getirir: "Özyeterlikli ve kendini sürekli ve aynı biçimde yeniden üreten, saldırıya uğradığında kendini aynı yerde ve aynı adla yeniden kuran bu toplumlardaki üretim sisteminin basitliği, Asya toplumlarının Asyagil devletin kuruluş ve yıkılışı işlemiyle, sürekli olarak hakim ailelerin değişmesine yolaçan bitmez tükenmez işlemle çelişecek biçimdeki durağanlık sırrının anahtarını bize sunar. Bu toplumlardaki temel ekonomik unsurların yapısı, siyaset semasında esen rüzgarlardan zarar görmez. Devletten bağımsız tabiî bir hayat yaşadığını söylediğimiz toplumun bu kesiminin yanısıra, tamamen asalak bir ekonomik hayat yaşayan bir kesim daha vardır. Dolayısıyla, kapitalist toplumda hakim sınıflar açısından ekonomik hakimiyetinin temellerini gerektiğinde zorla dayatmanın aracı veya baskı yoluyla ekonomik hakimiyetinin şartlarının gerçekleştirme aracı durumundaki (tıpkı modern sömürge durumu gibi) devlet ve onun iktidar organları, onun, yani asalak bir ekonomik hayat yaşayan bu toplum kesimi açısından, topluma ekonomik hakimiyetin aracı değildir, bilakis doğrudan ve aracısız uygulanan hakimiyetin kendisidir."[24]

Böylece, devletin görevi hukukî ve anayasayla ilgili formülasyonların (üstyapı) kapitalist toplumdaki fonksiyonu, hareketi saf ekonomik olan karşılıklı iç bağlılığı oluşturmaya özgü iken, kapitalizm öncesi toplumlardaki hukukî formülasyonlar,

24. Lukacs, *a.g.e.*, s. 81.

bunun aksine zorunlu olarak ve kurucu bir biçimde ekonomik bağa müdahale eder. Burada saf ekonomik kategoriler bilindiği gibi Marx'a göre ekonomik kategoriler 'varlığın biçimleri ve sınırlarıdır', kendisini hukukî formülasyonlarda keşfeden ve yine başkasında da hukukî olarak kalıplaştıran.. kategoriler bulunmaz. *Bilakis ekonomik ve hukukî, kategoriler (altyapı ve üstyapı) gerçekte, bizzat içeriğinin tabiatıyla, ayrı değildir, birbirine girişiktir.* Bu yüzden, bu gibi toplumlarda, kendisinden kalkarak ekonomik temelin bütün sosyal ilişkiler için insanların bilincine hakim bir temel olabileceği bir vaziyet ortaya çıkmaz." (sınıf bilincinin çatışmanın yönlendiricisi olduğu vaziyet). Çünkü, kapitalizm öncesi toplumun "kapalı topluluk"lara, kabilelere, gruplara.. bölünmesi, "toplumun ekonomik varlığı ki bu insanların bilincinde tahakkümü olmayışına rağmen gerçek bir varlıktır ile bütünüyle toplumun ekonomist arasındaki karşılıklı bağımlılığı gizler. Aynı şekilde, ya kişilerin yararlandığı ayrıcalıkların saf ve doğrudan karakteri seviyesindeki (reform çağındaki şövalyelerin) ya da bu ayrıcalıklardan yararlanan toplumun bu grubunun özelliği ayrıca saf ve doğrudan seviyesindeki (meslekî sendikalar) bilinci ortaya koyar. 'Topluluk' ekonomik açıdan fiilen çözülmüş olabilir. Üyeleri, ekonomi açısından farklılaşmış sınıflara mensup olabilir. Ancak, buna rağmen, (objektif açıdan, gerçekte etkili olmayan) bu ideolojik bağları koruyabilir. *Çünkü 'grup' bilinci (kabile bilinci, topluluk bilinci), bütünle ilişkisiyle ekonomik, gerçek ve yaşayan birim dışında başka bir bütüne yönelir: Toplumun durağanlaşmasının, grup ve cemaat ayrıcalıklarının belirlenmesinin bittiği önceki bir döneme yönelir. Gerçek bir tarihî etken oluşu sıfatıyla 'grup bilinci', sınıf çatışmasını gizler ve kendini açıklamayı engeller. Böyle bir olgu, kapitalist toplumdaki 'ayrıcalıklar'a sahip ve statüsü durumu doğrudan ekonomik bir temele dayanmayan gruplarda da gözlenebilir" (Vurgulamalar bize ait).*

Lukacs, buradan şu sonuca varır: "Böylece, kapitalizm öncesi toplumlarda, 'tarihte etkili insanları harekete geçiren dürtülerin bilinçlerinin hakim olması (ve onlara böyle bir bilinç izafesi) mümkün değildir. Gerçekten, bu gerçek muharrik güçler, tarihî gelişimin kör güçleri olarak görünür motiflerin arkasında gizli kalır. *İdeolojik anlayışlar, sadece ekonomik çıkarları geri istemez ve dile getirmez, yalnızca çatışmanın sancağı ve sembolü de değildir, aynı zamanda bizzat gerçek çatışmanın unsurları ve ayrılmaz bir parçasıdır."*[25]

Böyle olunca, yani altyapı kapitalizm öncesi toplumlarda gördüğümüz biçimde girişik olunca, siyasî bilinç de yalnızca çatışmanın bir yansıması değil,

25. Lukacs, *a.g.e.*, s. 82

onun parçası ve unsurlarından biri olunca, düşünce ile gerçek arasındaki, bilincin yüksek biçimleri (sanat, din, felsefe) ile toplumun maddî temeli arasındaki ilişkiyi nasıl anlayabiliriz?

Lukacs, bilincin bu yüksek biçimlerinin, aralarında farklılık bulunmakla birlikte, "tabiat"ın bizzat kendisinin sosyal bir kategori oluşunu gözönüne almak suretiyle "insan ile tabiat, onu kuşatan tabiat ile kendi öz tabiatı arasındaki karşılaşmalardan" ibarettir biçiminde cevaplıyor. Yani, insanın tabiatla ilişkisi daima sosyal olarak sınırlıdır, dolayısıyla insanın tabiatla kurduğu ilişki toplumda yürürlükte olan ekonomik yapının türüne bağlıdır. Öte yandan, yüksek bilinç biçimleri, sosyal olarak belirlenen biçimiyle görünür görünmez, sözünü ettiğimiz gibi bir zorunluluktur. Kendi özelliklerine ve kanunlarına göre etkisini gösterdiğinde, zorunlu olarak kendisinden çıktığı alan durumundaki varlığın sosyal temeli karşısında "objektif ruh"un (sosyo-politik düşünce) kazandığı biçimlerden çok daha fazla bağımsızlık kazanır.

Gerçekten, sosyal ve politik bilinç biçimler varlığını borçlu olduğu temelin ortadan kalkışından sonra uzun bir süre devam edebilir. Ancak, bu durumda, gelişmenin engelleri olarak kalır. Bu yüzden kuvvetli bir biçimde ortadan kaldırılmaları gerekir. Aksi halde yeni bir görev yapmak için yeni ekonomik ilişkilerin içinde gizli olarak kalır. Bunun aksine, "mutlak ruh"un (sanat, din, felsefe) biçimleri ise, işte bu, Hegel'in terimini, yani ona "mutlak ruh" adını vermesini haklı kılar devam edebilir, onun değerini ve (gelecek nesiller için) çağdaşlığını koruyabilir, hatta bir model olarak değerini koruyabilir. Başka bir deyişle, doğuş ile doğrulanış (sanat, din ve felsefe yapıtının sosyal kökeni ile sonraki asırlardaki değeri) arasındaki ilişkiler, sosyo-politik düşünce açısından sözkonusu durumdan daha karmaşıktır. Bu, düşüncesini yazdığı sırada Marx'ın belirlediği durumdur. Şöyle diyor: "Zorluk, Grek sanatı ve dramasının nasıl kimi sosyal gelişme biçimleriyle bağlantılı oluşunu anlamakta değildir. Bilakis zorluk, niçin hala bizde sanat zevki uyandırdıklarını ve benzeri görülmemiş ölçü ve model olarak kimi yönlerden değerlerini koruduklarını anlamaktadır."

Lukacs, şunları ekliyor: "Sanatın bu kalıcı değeri ve görünürde tarih ile topluma üstün gerçeği, bununla şu olguya dayanırlar: Sanatta, her şeyden önce, insan ile tabiat arasında bir karşılaşma vardır. Sanatın taşıdığı ve insanların duygusunu oluşturan dürtü, bunun daha ötesine gider insanlar arasında var olan ve sanatın oluşturduğu sosyal ilişkiler; 'tabiat'ın bir türüne dönüşmüş olarak gelişir. Bu tabiî ilişkiler, belirttiğimiz üzere sosyal olarak belirlenmiş ilişki-

ler olmasına ve dolayısıyla, toplumun değişmesiyle değişmesine rağmen, kurucuları ve saf sosyal ilişkilerin uğradığı sürekli değişmeler karşısında, zat seviyesinde haklılaştıran bir 'ebedîlik' görüntüsü taşıyan bir takım bağlılıklardır. Çünkü onlar, sosyal biçimlerin uğradığı çeşitli ve derin değişmelerden kimi zaman canlı ve sağlam olarak kalabilir ki bu sarsılmasının, bunlardan daha derin sosyal değişmeleri, aralarına asırlar giren değişmeleri (kimi zaman) ortaya çıkardığı anlamına gelir."[26]

Lukacs'ın düşüncesini görece uzun biçimde ele aldık. Çünkü, onun görüşleri, marksizmde örneği bulunmayan bir içtihadı yansıtır. Evet, Lukacs, içtihadını "usül"e, Marx ve Engels'in Asyagil ve ilkel toplumlara özgü gözlemlerine dayandırmaya çalışmıştır. Ancak, Lukacs'ın özgürlüğü ve aynı zamanda cesareti, bir yandan kapitalizm öncesi bütün dönemlerle ilgili gözlemlerini genelleştirmede tereddüt göstermeyişiyle, öte yandan da Marx ve Engels'in belirttiği şekliyle tarihî maddeciliğin zaman ve yer açısından, bu ondokuzuncu yüzyıldaki Avrupa kapitalist toplumunun sınırlı oluşunu açık ve sürekli biçimde vurgulayışıyla ilgilidir. Sonuç şudur: Durum Avrupa dışındaki ülkelerle veya bizzat kapitalizmden önceki Avrupa ülkeleriyle ilişkiliyse, teorinin mantığına aykırılığa yol açsa bile, bu takdirde gerçeğin verileriyle kayıtlanmak zorunlu olur. Lukacs'ın ortaya koyduğu kapitalizm öncesi toplumlar gerçeğinin verilerini ise, aşağıdaki şekilde özetleyebiliriz:

1) Kapitalizm öncesi toplumlardaki devlet kurumu ve sivil toplumun oluştuğu öteki kurumlar, kabile, topluluk ve dinî mezhep vb., bütün kurumlar, toplumun ekonomik temelinden ayrı bir altyapı oluşturmaz. *Bilakis bütün bu kurumlar, yani devlet, kabile, topluluk, meslekî kuruluşlar, dinî fırkalar.. vb., ekonomik, sosyal, dinî ve ideolojik olanların girişik bulunduğu daha geniş bütüncü bir yapının parçasıdır.*

2) Ondokuzuncu yüzyıl Avrupasında kapitalist toplumdaki fiilin ve açık bölünme, sınıflara bölünme biçimindeyken ve bu toplumlardaki siyasî bilinç fiilen sınıf bağlılığıyla iken, kapitalizm öncesi toplumlarda açık ve hakim olan, birbirinden hasep, şeref, nesep, mevki, mal, meslek ve dinî mezhebe (asabeler, gruplar...) göre birbirinden ayrılan "topluluklar"a, arkadan ve gizlice ekonomik çıkarların harekete getirdiği topluluklara bölünmedir. *Evet, ama ekonomi, henüz kendisinden ilişkilerin belirleyicisi çıkarılacak ölçüde gelişmemiş olduğundan,*

26. Lukacs, *a.g.e.*, s. 270-271.

bu gruplar ve topluluklar arasındaki çatışmayı yürüten bilinç sınıf bilinci değil, "grup bilinci"ydi: Kabile asabiyeti, grup taassubu, meslekî dayanışma... Böylelikle, bu türden topluluklar içindeki insanlar, doğrudan ekonomik çıkarlarına değil, topluluk "tarih"inden önceki bir döneme, bu topluluğun muhayyilesinde yer tutan ve kimliğinin belirlendiği ayrıcalıklar, övünçler ve özverilerle ilgili döneme bağlı olurlar.

3) Böylece, kapitalizm öncesi toplumlardaki siyasî ve sosyal ideoloji, daima topluluğun şimdi yaşadığı sosyo-ekonomik gerçekle değil, genellikle tamamen farklı olabilen geçmiş başka bir olayla bağlantılıdır. *Böylesi durumda ideoloji, daima şimdiki gerçeği yansıtmaz, bilakis o genellikle şimdiye geçmişten taşınmıştır. Çoğunlukla, kendisinden çıktığı sosyal temel, şimdi değil, geçmişte olmuştur. Bu yüzden; yönlendirici ve muharrik sıfatıyla, altyapının bir parçası değildir, bilinç biçimlerinden biri değildir, bilakis bütüncü yapıda bir unsurdur. Böylelikle, ideoloji ve "inanç" tıpkı "kabile", "grup" ve "ekonomik çıkar" gibi, temel olan ile onun yansıması olan arasındaki ayırımın güçleştiği girişik verilerdir.* Başka bir anlatımla, kapitalizm öncesi toplumlardaki sosyal çatışma, çatışan toplulukların yaşadığı ekonomik gerçeğin bir yansıma biçimini almaz. Bilakis sosyo-ekonomik temelim şimdide değil, geçmişte bulan çatışmaların sürekliliği biçimine bürünür (sosyo ekonomik temeli Hz. Ali Muaviye çatışmasıyla ilgili, Şia ile Ehl-i Sünnet arasındaki çatışmayı karşılaştırınız).

4) Son olarak, sanat, felsefe gibi yüksek bilinç biçimleri kapitalist toplumlarda görece açık bir bağımsızlığa sahipken, kapitalizm öncesi toplumlarda görece çok geniş bir bağımsızlık sahibidir ve herhangi bir dönemde yürürlükte olan ekonomik ilişkilerle bağlantısı azdır, hatta neredeyse yoktur...

Bunlar, Lukacs'ın, fiilen olduğu şekliyle "bütün tarihin yazımı" cabası çerçevesinde kaydettiği en açık düşünceleridir. Ne var ki, en açık özelliği ideolojiyi bilim yerinde tutma ve her içtihadı saptırma ve sapkınlık sayma olan Stalinizm, Lukacs'ın düşüncelerinin gelişmesine ve yayılmasına izin vermemiştir. Stalinizmden kurtulunmaya başlanan ellili yılların sonları ile altmışlı yılların başlarına kadar sınırlı ve yasak kalmıştır. O zaman, işte sadece o zaman, özellikle Batı'daki "müctehid" marksistler, değerini keşfetmeye ve ufkundan esinlenmeye başlamışlardır. Bu, Avrupa'lı olmayan yeni bir gerçeğin, toplumları "kapitalizm öncesi" dönemde yaşayan "üçüncü dünya" gerçeğinin ortaya çıkışının yönlendirdiği araştırma ve ictihadların zuhuruyla eş zamanlı olmuştur. Böylelikle, Asya ve Afrika "dünya"sından, eski medeniyetlerden, konumuz açısından yararlı, gözlemlerden yoksun olmayan "alan" incelemelerini bir ko-

nu edinen araştırma ortaya çıkmıştır. Bu yüzden, daima okuyucunun düşüncemizin bir yüzünü çerçeveleyen teorik ve metodolojik arka planda bize ortak olması çerçevesinde konumuzla doğrudan ilişkisi bulunan bu ictihadların ortaya koyduğu kimi sorunlara hızlıca göz atmak istiyoruz.

6. Düşüncenin Gerçekle İlişkisi Bağlamında Marksist Teorinin Yenilenişi:

İncelemekte olduğumuz konuyla, yani düşüncenin gerçekle ilişkisi, genel olarak kapitalizm öncesi toplumlarda altyapı ile üstyapı arasındaki ilişkiyle ilgilenen çağdaş "müçtehid" marksistlerden birisi de Maurice Godelier'dir. Marksist düşünce için zorunlu gördüğü sorunlar yumağından birisi, ilim ve bilginin gelişimiyle birlikte yürümek isterse "devletin kökeni" meselesini yeniden ele alıştır. Bilindiği gibi Engels, *Ailenin, Sınıfın ve Devletin Kökeni* adlı kitabında, devletin "ilkel" toplumlarda ilk ortaya çıkışının bu toplumların yaşadığı (Mısır, Hindistan...) akarsu kıyılarındaki büyük sulama işlerinin örgütlenmesi ihtiyacıyla, coğrafî-tabiî ortamın doğurduğu bu ihtiyaçla açıklayan bir teori ortaya atmıştır ki bu, devletin doğuşunu coğrafî-ekolojik faktörlere bağlar. Godelier, bu teoriye karşı çıkmış ve Marx'ın *Anti-Dühring* adlı kitabında devletin doğuşuyla ilgili sunuşu sırasında ortaya attığı bakış açısının çağdaş antropoloji araştırmalarıyla daha uyumlu olduğunu belirtmiştir. Çünkü bu, devlet olgusunu, Engels'in yaptığı gibi "ekolojik zorunluluk"un (tabiî çevrenin zorunluluğu) değil, kimi sosyal görevlerin uygulanması gelişiminin sonucu sayar.

Öyleyse Godelier, Marx'ın şu deyişinden yola çıkıyor: "Sosyal görevlerin uygulanışı, daima siyasî yükselişinin temelidir." Ona göre, bu gözlem, ilkel komünal köylerde merkezî bir otoritenin ortaya çıkışının iyi bir yorumunu sunar. Çünkü, ona göre sınıflı toplumların ortaya çıkışına yol açan siyasî dönüşüm (dinî veya başka) bir sosyal azınlığın yürüttüğü iktidarın sömüren bir otoriteye, dolayısıyla sömüren sınıf hegemonyasına doğru gelişmesiyle ilgilidir. Böylelikle, diyor Godelier, Marx'ın bu varsayımı, Asyagil üretim tarzı kategorisi dışında, devletin doğuş etkenlerini araştırmak için alanı genişletir. Çünkü bu varsayım, genel bir mesele ortaya atar. Bu, esasen akrabalık ilişkilerine göre örgütlü çeşitli ve değişik sınıfsız toplum biçimlerinin çeşitli ve değişik sınıflı toplum biçimlerine ve birtakım devlet türlerine doğru gelişmesi meselesidir. Böylelikle Asyagil üretim tarzı, devlete geçişin gerçekleşebildiği biçimlerden biri olur, mümkün yegane biçim değil. Böylece, Stalin'in belirlediği ve insanlık tarihinin tanıdığı sosyoekonomik yapılarına türlerine (ilkel komünizm, kölelik

sistemi, feodalite sistemi, kapitalist sistem) özgü kıldığı dönemlere "zorunlu bir dönem" ekleme sınırında duran yeni bir dogmatizm yaratmaktan kaçınır.

Godelier, belirtilen sosyal görevlerin "Asyagil" toplumlardaki büyük sulama işleri gibi yalnızca ekonomik bir karakteri olan değil, dinî görevler ve "akrabalık"la bağlantılı görevler de oluşu itibarıyla Marx'ın yukarıdaki düşüncesiyle sona doğru gidişin önümüze nasıl geniş ufuklar açtığını açıklıyor. Buradan, konu hakkında derin bir çözümleme yapmak için, antropolojik, arkeolojik, dil ve tarihle... ilgili araştırmalardan biriken bütün bilgilerin kullanılmasının zorunlu olduğu ortaya çıkıyor. Bu araştırmalar yeni veriler ortaya koymakla birlikte, insanlığın gelişmesinin ilkel biçimleri konusunda ondokuzuncu yüzyıldan miras varsayımların karşılaştırılması ve sınanması gerekir. Marksizm bu bağlamda öncü bir rol oynamak isterse, kendisini "Marx'a dönmek"le değil, çağdaş bilimlerin sonuçlarını almakla geliştirmelidir. Çünkü, "Marx'a dönüş", yeniden bilimin bir seviyesine dayanmak, daha sonra ötesine geçiş anlamına gelir. Oysa çağdaş bilgiler, Marksizmde onu yeni bilgilere paralel kılacak biçimde temel kavramların yeniden ifadesi zorunluluğunu ortaya atmaktadır.

Godelier'in yeniden bakış ve geliştirme zorunluluğu gördüğü kavramların başında, altyapı ve üstyapı kavramları, egemen yapı kavramı, etkin yapı kavramı, tarihî determinizm kavramı gelmektedir. Böylelikle, "Asyagil üretim tarzı" kavramını veya aynı anlamı daha güzel bir biçimde karşılayan bir kavramı kullanmak zorunluysa, onda bulunan ölü unsurlardan kurtarılması ve arındırılması, dolayısıyla sınıfsız veya gelişkin olmayan sınıflı bölünmeyi tanıyan toplumlardaki akrabalık yapılarının, ekonomik yapıların ve dinî yapıların, yeni bir çözümlemesini yapmak amacıyla bütün birikmiş yeni bilgilerle karşılaştırılması ve zenginleştirilmesi de zorunludur.

Godelier'nin kurtulmayı zorunlu gördüğü "ölü unsurlar"dan biri, "doğu despotizmi" kavramı ve "yüzyıllar boyunca sınıflı-sınıfsız toplumlar, vahşîlik-medeniyet arası bir vaziyette yüzyıllarca donmuş Asya kıtası"yla ilgili batı düşüncesinde egemen tasavvurdur. Aynı şekilde, Morgan'ın yaydığı ve Engels'in sınıf ve devlet konusundaki teorisini, özellikle insanlığın ilkel sosyal hayatında "cinsi karışma" döneminin, peşinden anaerkil (ananın aile reisi olduğu) akrabalık sisteminin, daha sonra babaerkil (babanın reis olduğu) sistemin doğduğu dönemin varlığıyla ilgili varsayımını kurduğu tasavvurlardır. *Çünkü, modern antropolojik incelemeler, ilkel toplumlardaki "akrabalık" kavramının, sadece evlilik ilişkilerini içermediğini, insanlar arasında bir yerde komşuluk veya işte ortak-*

lık (İbn Haldun'la karşılaştırınız) sebebiyle kurulan ilişkileri de içerdiğini ortaya koymuştur. Böylece Godelier, kapitalizm öncesi toplumlardaki akrabalık ilişkilerine sadece soy ilişkileri sıfatıyla değil, üretim ilişkilerini, otorite ilişkilerini ve insanın tabiat ile toplum arasındaki ilişkiyle ilgili tasavvurunu kısmen düzenleyen ideolojik tasavvurlar sıfatıyla da bakma zorunluluğunu belirtir. Öyleyse bunlar, her ne kadar sosyal hayatta egemen yapı rolü oynatan çeşitli görevleri birleştiriyorsa da, hem altyapıdır, hem üstyapıdır." Bu, Godelier'nin dediği gibi Marksist düşünceye katmerli bir problem çıkarır: Sosyal hayatta ekonominin oynadığı belirleyici rolü ve ilkel toplumlarda akrabalık ilişkilerinin oynadığı egemen rolü nasıl anlamalıyız? Akrabalık ilişkileri bu toplumlarda, alanı yeni sosyal yapılara, büyümek, gelişmek ve yerini almış olacağı merkezî mevkiyi tutmak için devlet yapılarına bırakarak ikinci mevkiye geçmek üzere egemen rol oynamaktan nasıl geri durabilir?"[27]

Açıktır ki Godelier, burada, sadece "müçtehid" bir marksist konumundan değil, bir antropoloji araştırıcı konumundan da söz ediyor. Bilindiği gibi, çağdaş antropoloji araştırmaları, yazarımızın işaret ettiği iki düşünceyi, bir yandan kapitalizm öncesi, özellikle ilkel kabilevî toplumlarda "akrabalık"ın oynadığı rolün önemi düşüncesini; öte yandan da aynı toplumlarda altyapı ile üstyapının birliği düşüncesini özellikle vurgular. Yerimiz bu konuya ayrıntılarıyla girmeye elverişli olmadığından, çağdaş antropolojik araştırmaların birleştiği veya neredeyse birleştirir gibi olduğu kimi sonuçlara işaret etmekle yetineceğiz. Göreceğimiz gibi, bunlar, sonuçta eski Arap sosyal düşüncesindeki 'bedîhiyaf'a (aksiyom: açık önermeler) benzeyen şeyi vurgulamak için doğan çok sayıdaki araştırma sonuçlarıdır.

Pekçok antropoloji araştırıcısı, ilkel kabile toplumlarında "akrabalık"ın, modern toplumlarda olduğu gibi aile ilişkileriyle sınırlı olmadığını, bu toplumlardaki siyasî ilişkileri... de kapsadığını belirtir. Aralarında özel siyasî ilişki kuran kişiler, aynı zamanda birbirlerini ahlakî, dinî, öğretimle ilgili başka ilişkilerin bağladığı kişilerdir. Böylece, bu toplumlarda insanları birbirine kenetleyen bağlar, tek değildir, bilakis hepsi "akrabalık" kavramı altında yer alan ilişkiler ağından ibarettir. Topluluklar arasındaki siyasî ilişkiler, her ne kadar bu ilişkilerin içeriği gerçek akrabalar arasında kurulan ilişkilerin tabiatından farklı bir tabiata sahipse de, "akrabalık" kavramına girer. Böylelikle akrabalık, bü-

---

27. Maurice Godelier, "*La Notion da 'mode de production asiatique' et les shemas marxistes*", Sur le mode de Production asiatique, Paris 1969, Editions sociales, s. 50-54.

tün sosyal sistemi denetleyen bağlılıktır. İnsanları birbirine bağlayan çeşitli ilişkiler, bunun yanısıra bütün toplumun yapısını oluşturmak üzere doğrudan akrabalıkla uygunluk gösterir.[28]

Son noktaya, yani bu toplumlarda altyapı ile üstyapının birliği konusuna gelince, çağdaş antropologlar neredeyse ittifak etmişlerdir ki, "toplumun maddî temelleri ile üstyapısı arasındaki farklılığın kayboluşu, bütün insanlık medeniyetlerindeki "ilkel" dönemin belirgin niteliğinin oluşturucusudur." Bizzat "ilkel" kelimesi, sadece tek bir bütüncü yapıyı göstermek üzere kabul görmüştür: *"Kabile medeniyetlerinde ekonomi, siyasî örgütlenme, dinî törenler ve ideoloji, farklı kurumlar biçiminde görünmez. Çünkü, şu ya da bu yönle ilgili ilişkiler arasında ayırım yapmak kolay değildir. Toplumu, bütün vurgusuyla, sosyal faaliyetin çeşitli seviyeleriyle bağlantılı 'akrabalık' alanıyla ilgili oluşu dolayısıyla tanıdığımız yegane ilişkiler sistemi kurar. Kabile grupları içinde ve birbirleri arasında kurulan ilişkiler, değişik değerli ve işlevli oluşu dolayısıyla farklılaşır. Bunlar, özel kurumlar içinde yer almak üzere (modern) Batı toplumlarında gelişen sosyal faaliyetler yığınını örgütleme işini yürütür. Batı'da bu özel ve sosyal hayatın medenî aile yönüne özgü kurumlardan biri olan akrabalık, ilkel kabilelerde toplumun dayandığı temeldir. Böylelikle akrabalık, klasik maddeciliğin bakış açısıyla üstyapı sayılırken, kabile toplumlarında yapının dayandığı temeli oluşturur."* Bu toplumlarda, "baba ile oğul, koca ile kan ve kardeşler arasındaki akrabalık ilişkilerinin, temel üretim ilişkileri olduğunu görürüz. Bunlar hukukî, siyasî ve dinî ilişkilerdir. Burada din atalara tapınmadır; siyasî örgütlenme, soy zincirine dayanır; üretim, babaya mensup olmaya dayalı aile çevresinde gerçekleşir."[29]

İşte burada, antropologların ilkel kabilelerdeki toplum yapısı bağlamında belirttiklerinin benzerini, İslâm'ın doğuşundan önceki veya sonradan günümüze kadarki Arap yarımadasındaki veya dışındaki Arap kabîlelerinin hayatıyla ilgili bildiklerimizde bulabilir miyiz? Antropologların teori ve düşünceleri, akrabalığın oynadığı rolün önemini kapitalizm öncesi toplumlarda hepsini sadece tek bütüncü yapının unsurları kıldığı siyasî, dinî, sosyal ve ekonomik olanın girişikliğini ortaya koyduğuna göre, bizim için ilmî "bulgular"ın önemi

28. Peter Worsley, "*The kinship system of the Tellensi*", Marshal Sahlin, Au coeur des societes, Paris 1980, Gallimard, s. 17-18'de gösteriliyor. Krş. İbni Halduun'un asabiyetle ilgili teorisi: Muhammed Âbid Câbirî, *Fikru İbn Haldun, el-Asabiyye ve'd-Devlet: Meâlim Nazariyye Haldûniyye fi't-Tarîhi'l-İslâmî*, Beyrut 1982, Dâru't-Talra, 3. Baskı.
29. Sahlin, *a.g.e.*, s. 19.

bize yeni bilgiler sunuyor oluşlarında değildir. Ortaya koydukları veriler, bizim kültürümüzde ve bilincimizde bedîhiyat gibiydi, sıradan bilgiler gibiydi ve hâlâ da öyledir... *Bizim açımızdan çağdaş antropoloji derslerinin önemi, esasen bizim saflarımızda çağdaş Batı ideolojilerinin yaydığı epistemolojik engellerin, aslında şu veya bu derecede doğrulukla kapitalist burjuvazi Avrupa toplumunun gerçeğini anlatan tasavvur ve kavramlardan ibaret engellerin etkisini hafifletiyor oluşunda saklıdır: Altyapı, üstyapı, sınıf bilinci, ideolojik yansıma.. kavramları ki bunlar, herhangi bir şekilde kullanılmaksızın çağdaş Avrupa toplumlarının ilmî çözümlemesi doğru olmayabilir, ancak bunların Avrupa toplumlarının tanıdığı aynı gelişme dönemlerini tanımayan öteki toplumların gerçeğinin okunması "gerekli" kategorileri ve anahtarları olarak zorunlu kılınması epistemolojik engellere dönüşür.*

Çağdaş antropolojinin "akrabalık", sosyal yapı birliği, bu yapıda dinî, siyasî ve ekonomik olanın girişikliği konularındaki önerileri, bizi gerçeğimizle "barışma"ya ve Avrupa gerçeğine özgü Avrupai sosyal "bilim"in kendisinden mutlak genel "bilim", bizdeki her şeyin kendisiyle uygun olması gerekli "bilim" kılmış olmamızı kesinlikle kararlaştırdığı bilincimizdeki kavram ve tasavvur kuşatmasını kaldırmaya yöneltiyor oluşunda saklıdır. Öte yandan sağlam bilim, her gün, kategorilerinin ve kanunlarının çeşitli dünyalara, yere, atoma ve uzaya uygunluk gösteren hiçbir tabiî bilimin artık bulunmadığı gibi, kanunlarının ve kategorilerinin bütün toplumlara ve bütün çağlara uygunluk gösterdiği hiçbir sosyal bilim de olmadığını ve olamayacağını vurgular. Öyleyse, gelişkin kapitalist Batı toplumlarına özgü ideolojilerin ve sosyal bilimlerin kategorilerinin sultasından kurtulalım ve onları var olan veya daha önce var olmuş öteki durumlar çerçevesinde şu veya bu durumu anlatan yalnızca göreli kategoriler sayalım. Bu, onsuz, gerçeğimizi, geçmişteki veya şimdiki gerçeğimizi olduğu gibi göremeyeceğimiz zorunlu ilk adımdır. Türce birbirlerinden ayrılıyorlar mı?

İlkel denilen toplumlar hakkında gerçekleştirilmiş alan araştırmalarından çıkarılan çağdaş antropolojik derslerin yanısıra, eski Doğu medeniyetlerini konu edinmiş inceleme ve araştırmaların sunduğu başka türden "dersler" de vardır. Bunlar, pek tabiîdir ki bizim ile geçmişteki veya şimdiki gerçeğimizin pekçok yönüne bakış arasına giren başka birtakım engellerden kurtulmamızı mümkün kılar. Bundan sonraki iki paragrafta, bu inceleme ve araştırmalardan örnekler sunulacaktır.

7. Düşüncenin Gerçekle İlişkisinin Doğu Toplumlarında Temellendirilmesi:

Eski Doğu medeniyetlerinde düşünce ile gerçek arasındaki ilişki nasıl temellendirilebilir? Bu medeniyetlerdeki fikrî mirasın, oluşturduğu sosyo-ekonomik gerçekle bağlantısı nasıl kurulur?

İşte bunlar, Romanya'da Bükreş Üniversitesinde felsefe tarihi profesörü olan tion Banu'nun ortaya attığı sorulardır.[30] "Rantçı (tribtaire) üretim tarzı" kavramını kullandığı güzel bir incelemede bunlara kimi cevaplar vermeye çalışmıştır.[31] Ancak bunu, içlerinde "ihtimal"i büyük ölçüde kabullenme zorunluluğu ve durum felsefî bilincin sosyal varlıkla ilişkisinin incelenmesiyle ilgili oldukça sonuçların sadece yaklaşık kabul edilmesinin de yer aldığı temel metodolojik problemleri belirttikten sonra yapmıştır. Banu, şunları söylüyor: "Çünkü, kimi ruhî görüntülerin (din, felsefe, sanat) belli bir üretim biçimi vasıtasıyla açıklanması, başka bir biçimle açıklama ölçüsünde makullük kazanır. (Dolayısıyla), ruhî (ve fikrî) olgular ile kimi sosyal vakıalar arasında belirli, sağlam, mutlak ve genelleştirici ilişkiler kurmayı amaçlayan her girişim, başarısızlıkla sonuçlanacaktır. Biz, bütün görüntülerin ve düşünceler alanında ortaya çıkan bütün farklılıkların, bütün basitliğiyle sınıflı sosyal belirlemelerle bağlantısının kurulabileceğine asla inanmıyoruz, asla. Buna ek olarak, aynı sosyal yüksek ideale bağlı filozoflar arasında felsefî bakış açıları açısından farklılıklar ve çeşitlenmeler vardır. Aynı zamanda, şu veya bu toplumda düşünce alanında bu toplumun gidişinin tanık olduğu bütün sosyal yapılanmalar boyunca daima varlığını sürdüren bir tür "devamlılık", durağanlık ve süreklilik de vardır. Hatta biz, aynı şekilde sosyal sınıflara bölünmeden bağımsız biçim-

30. İon Banu, "*La Formation Sociale 'asiatique' dans la perspective de la philosophie oritale antique*" Sur le mode de production asiatique, s. 285-307 içinde.
31. İon Banu, Asyagil yerine "harâcî: rantçı" (trubutaire) sözcüğünü yeğlediğini söylüyor. "Harâcî (rantçı) üretim biçimi" (le mode de production trubutaire) Marksist bir Japon araştırıcının 1934 yılında, Marx'ın geleneksel (Asyagil üretim tarzı) ibaresi yerine önerdiği bir deyim. Bu konuda pekçokları onu izlemiştir. Bu üretim biçiminin "harâcî: rantçı" biçimindeki nitelenişinden maksat, "harâc" vergisi sistemine dayanıyor oluşudur. Bu, özel bir sistemdir, temeli şudur: Yalnızca hükümdar veya imparator toprağın malikidir, çiftçiler sadece toprağa zilyetlik ve orada çalışma hakkına sahiptir. Bu yüzden, toprağın bir parçasını ellerinde tutmaları karşılığında, çitfçilere yalnızca zorunlu azıklarına yetecek ölçüde kalacak biçimde, yaklaşık artık değer toplamına ulaşan miktarda hükümdara harac önderler. Öte yandan, Semîr Emîn de, Arap toplumuyla ilgili incelemelerinde "haracî biçim" ibaresini kullanımış, hatta biraz sonra görüleceği gibi ortaçağ Avrupasındaki feodal toplum dışında bütün toplumlara genelleştirmiştir.

de bir bütün olarak toplumda dolaşan eşzamanlı aynı düşüncelerin varlığını gözlüyoruz. Son olarak, sosyal psikolojinin incelediği 'toplulukların akılcılığı kavramının, burada da aynı şekilde gözönüne alması bir kavram olduğuna işaret edilmelidir."

Banu, bu metodolojik gözlemlerden sonra, rantçı toplumlarda altyapı ile üstyapının birliğini belirtir: "Rantçı türden bir toplumun özelliğini oluşturan şey, devlet/toplum birliği, devletin yürüttüğü ekonomik görevlerin kurduğu birlik ile aristokratlar ve çiftçiler arasındaki sosyal çatışma arasındaki diyalektik ilişkidir. Bu diyalektiğin (bir yönden devlet/toplum birliği, öte yandan aristokrasi arasındaki çatışma) tarafları, birbirleriyle çelişen yoğun tasavvurlar ve kavramlar yığını biçiminde, bu toplumun ideolojisine birlikte yansırlar." Bu iki taraf arasında birbirlerini bağlayan ilişkinin diyalektik oluşundan dolayı ayırım mümkün değilse de, metodolojik zorunluluk birinden önce ötekinden sözetmeyi gerektirir. Öyleyse, çatışma konusuna daha sonra dönmek üzere "birlik" düşüncesinden başlayalım.

Banu, "birlik" düşüncesinin, eski Doğu insanının zihninde, ya bir topluluk üyesi oluşunun, ya da bir bütün olarak toplumun etkisi altında oluştuğunu belirtir. Topluluklardan oluşanın her biri tek tek küçük bir dünya oluşturur. Çünkü, bu gibi toplumlarda insan, bakışını topluluğun oluşturduğu aynı varlığın dışına yöneltiğinden "kapsamlı birlik"e rastlar. Bununla, despotun (otokrat ve müstebit yönetici) biricik maliki olduğu ülkenin birliğini kastediyoruz. Bu ülke, bakana, biri ötekinin içinde merkezî iki daire biçiminde görünür. Bu iki daire arasında topluluğa (eski Mısır'da olduğu gibi), kente (Dicle ve Fırat arasında Mezopotomya'da olduğu gibi) veya krallığa (Çin'de olduğu gibi) özgü toprak parçasını oluşturan ara merkezî daireler bulunduğunu tasavvur edebiliriz. Eski Doğu insanı bakışını sosyal hayat alanının ötesine yöneltiğinde, düşüncesi kainata doğru yönelir ve onun katmanları arasında dolaşır, böylece sözünü ettiğimiz sosyal gerçeğinin kendisine verdiği, onu kainatı tek bir dünya biçiminde tasavvura yönelten bakış çizgisine göre tasavvur eder. Zihninde dinamik bir yapı biçiminde oluşan işte bu birlik dünyanın birliği, rantçı bir toplumdaki hayata özgü olaylar, onda tekrarlanır durur.

Böylelikle, eski Doğu insanında rantçı türden devlet kavramıyla ilgili sosyal tasavvurlar ile kainat tasavvurlarını bağlayan bir ideoloji, temeli birleşik ve girişik kavramlar ve tasavvurlar manzumesi olan bir ideoloji oluşur. Bu tasavvurlar, Banu'ya göre, rantçı türden akılcılığın en kendine özgü özelliklerinden-

dir. Bu tasavvurlar, şunları birleştirir: 1- Ulûhiyet, 2-Otokrat diktatör, 3-Siyasî-hukukî görevler, rantçı devletin yaptığı örgütlenme (ahlakî-dinî kanun, etkin otorite kanunu) görevleri, 4-Kâinatın hareket sistemi, 5-Tarlaların verimliliği. Eski Doğu insanının zihninde bu unsurlar arasındaki birlik, otokrat-müstebit yöneticinin otoritesinin ilahî kökenine inanç ile Tanrı'dan ilhamla yaptığı kanunların yine tanrı olduğu için tabiat-kainat kanunlarının pek tabiî ki tamamlayıcısı ve onlarla uygunluk içinde olduğu inancı üzerinde oluşur, otokrat-müstebit yöneticinin yaşama iradesinin tabiat kanunlarıyla birliği, verimi, toprağın verimini sağlar: otokrat-müstebit yöneticiden çıkan yaşama emri ile hepsi tanrıdan olduğu için gece, gündüz ve mevsimler (dolayısıyla toprağın verimliliği) gibi kainatın hareketleri arasında da birlik vardır.

Tanrıyla bağlantılı ve başında otokrat-müstebit yöneticinin yer aldığı devlet ile toplumun birliğini yansıtan "yer-gök birliği" inancına ek olarak, rantçı toplum kendisini oluşturan "sınıflar" arasında bir çatışmaya, Banu'ya göre en önemli verilerini aşağıdaki noktalarda özetleyeceğimiz bir çatışmaya da tanık olur:

Bu çatışma, daha önce işaret ettiğimiz gibi, aristokrat "sınıf ile çiftçiler "sınıfı arasında gerçekleşir (Arap kültüründeki sultanî-iktidarcı-literatürdeki seçkin-hâssa-sınıfı-halk-âmme-sınıfı ile karşılaştırınız; bunu ileride ele alacağız). Rantçı toplumlardaki ayrı ve bağımsız bir sınıf oluşturmayan çiftçiler "sınıfı, köleleri de içine alır. Banu, rantçı toplumlardaki sosyal ve ideolojik olan arasındaki ilişkinin niteliğini açıklamak üzere, köleci sisteme dayalı toplumlarda iki taraf arasındaki ilişkiyle karşılaştırmaya başvurur. Böylelikle, Atina ve Roma'da köleler itiraz ve protestoya izin vermeyen veya onlardan pek az duyulan bir konumda yaşamışken, esasen çiftçilerden oluşan rantçı toplumun yapısının niteliği, köleci sisteme dayalı toplumdakinden farklı bir biçimde (hikmet ve felsefe alanında) temel sosyal çelişki ile temel ideolojik çelişki arasındaki ilişkinin doğuşuna izin verir. Köleci sistemde toplum, iki sınıftır: Vatandaşlar ve köleler. Atina'daki köleci toplumda, bütün düşünürler "vatandaşlar" sınıfına mensuptur ki bu, aralarındaki felsefî düzlemdeki ideolojik çatışmayı daima yalnızca bu sınıfın semasında yaptırır, bu sınıf ile köleler sınıfı arasındaki çatışmayı tamamen görmezlikten gelerek yalnızca onlardaki çatışmaları yansıtır. Hatta, Yunan felsefî düşüncesinde maddecilik ile idealizm arasında doğan keskin çatışma bile, muharrik ve yönlendirici faktörlerini aynı sınıfın içinde, kölelere malik veya onlara malik olabilen vatandaşlar sınıfında bulur. Roma'da da kılıç ve kalem sahipleri arasındaki demokrasi ile aristokrasi arasındaki ide-

olojik çatışma aynı sınıfın, "vatandaşlar" sınıfının içinde cereyan eder. Böylece, temel sosyal çelişkinin, vatandaşlar sınıfı ile köleler sınıfı arasındaki çatışmayı beslediğini görürüz. Çünkü ideolojik çatışma, hatta ondan daha keskini bile, temelini ve muharrikini çekişen değil, çelişen ve hepsi aynı sınıfa, vatandaşlar sınıfına mensup gruplar arasında cereyan eden husumetlerde bulur. Başka bir anlatımla, *köleci toplumdaki (Atina, Roma) ideolojik çatışma, vatandaşlar ile köleler arasındaki sınıf çatışmasını değil, bizzat vatandaşlar sınıfı içindeki husumetleri ve çıkar farklılıklarını yansıtır.* Öyleyse, çelişik iki ilişki bir yandan köleler ile vatandaşlar arasındaki sosyal çatışma ilişkisi, öte yandan bizzat vatandaşlar sınıfı içindeki fikrî çatışma ilişkisi arasında uyumsuzluk vardır. Bu, Banu'ya göre ne Atina'da, ne de Roma'da felsefî çekişme ve farklılıkların sosyal çelişki ve onun gerçek nüvelerinin derinlere varmamış olmasını açıklar. Ayrıca, felsefe kesiminde sosyal sömürü kurbanlarının sesi tamamen kaybolmuştur: Konuşma (ifade hürriyeti) sömürü konusu olmamış bu kişilere özgü kalmıştır, yalnızca onlara özgü kalmıştır.

Köleci toplum sistemindeki durum, işte böyledir. Rantçı toplumlarda ise durum farklılaşır: Çalışan halkın büyük çoğunluğu çiftçilerden oluşur. Gerçekten kimi felsefî yönelişlere ilham ortamı oluşturuyorlardı. Böylelikle, rantçı toplumlarda aristokrasi hegemonyasına ve diktasına ideolojik muhalefeti dile getiren bu kişiler, Yunan'da olduğu gibi bizzat bu aristokrasinin saflarında yer tutmuyorlardı, bilakis sosyal sınıfların arasını ayıran duvarın öte yanında, yani halkın büyük çoğunluğunun bulunduğu tarafta yer alıyorlardı ki bu, diktacı aristokrasi ile çiftçiler arasında düşünce dünyasında ses getirecek biçimde sınıfla ilgili temel çelişkiye izin verir. Burada, sosyal çelişki ile ideolojik çatışmanın daha keskin şekli arasındaki uyumu görüyoruz: Muhalif sosyal düşünceyi harekete geçirme işini yürüten sınıf, sömürülen sınıfın kendisidir, bu sınıf kölelerin aksine görece bir hürriyetten yararlanır.

Bu, genel olarak sınıflı vaziyetle ilgili durumdur. Eski Doğu metinlerinin kaydettiği sosyal protestonun niteliğini araştırdığımızda, anlamlı işler göreceğiz: Bunlardan biri, bu metinlerde okuduğumuz sosyal eleştirinin, hatta en isyankâr şekle büründüğünde bile, ezen ile ezilen arasındaki bizzat sosyal ilişkilerin eleştirisine asla yükselmez, bilakis omuzlarına yüklenen görevleri yapmakta toplum ve otorite piramidinin doruğundaki kişilerin tuttuğu yola yönelik bir eleştiridir sadece, asla bizzat ezme ve sömürmeye yönelmez. Köleci sistemdeki kölelerin protestoları ile rantçı sistemdeki çiftçilerin protestoları arasındaki farklılık da buradan ileri gelir. Kölenin efendi karşısında hiçbir huku-

kî haktan yararlanmadığı köleci sistemde köleler, başkaldırdıklarında köle olarak, yani haklardan yoksun insanlar olarak durumlarını ortadan kaldırmaya yönelirler, çoğunlukla kölelere sahip efendiler olmak bütün düşleridir. Elimizdeki eski Doğu metinlerinde ise diyor Banu, konuşucunun dava açma hakkı da dahil bir takım haklara sahip bir kişi olduğunu görürüz, o haklarının gaspa maruz kalmış olduğundan yakınır. Davasını mahkemeye götürme hakkı olmakla birlikte, bu hakkı boş yere kullanır, yargıç daima adaletsiz bir hüküm verir. Böylelikle, köle, işaret ettiğimiz gibi bir köle olarak durumunu ortadan kaldırmayı isterken, rantçı toplumda çiftçi durumunu iyileştirmek, aynı zamanda mensup olduğu topluluğun durumunu ve onun karşısında devletin görevlerini korumak anlamına gelen "adalet"ten daha fazlasını istemez (ileride incelenecek olan Arap ve Fars sultanî iktidarcı literatüründeki "adalet" isteğinin önemiyle karşılaştırınız).

Ayrıca, Banu'nun açıkladığı bir başka yön daha vardır; bu kez durum, hem köleci toplumda, hem rantçı toplumda tanrılara takınılan sosyal tutumla ilgilidir. Rantçı toplumda devlete yöneltilen protesto, Babil metinlerinde görüldüğü gibi, tanrılara yöneltilen protesto ve eleştiriyle bağlantılıdır. Bu, eski Doğu insanının despot yönetici ile tanrılar arasında kurduğu doğrudan ilişki sebebiyledir: Despot yönetici, biricik maliktir. İktidar ile mülkiyeti birleştiren bir varlık olarak kabul edilmesi, ona kainat boyutları vermeye ve tanrı sırlarına sahip oluşa yöneltir. Öte yandan, rantçı çiftçi gözünde verimlilik, daha önce gördüğümüz gibi, despotun iradesine bağlıdır. Böylece ona, aslında tanrıların özelliği olan bir konuda, yani su ve verimde, göğün ortağı olarak bakılır. Bunun sonucunda, tanrılar ile despot arasındaki özdeşleştirme ve birleştirme, zorunlu olarak tanrıların dinî inkarına yol açar. Aşkının yönetimi, siyasî protestoyla aşkınlığa, onu tanrı seviyesine yükseltmeye yol açar. Klasik dönemden önceki (yani Tales'ten Empodekles'e kadarki) Yunan düşüncesindeki ilhad (tanrıtanımazlık) ile eski Doğu halklarındaki ilhad arasındaki fark da buradan ileri gelir: Yunanlılardaki ilhad, tanrıları duyma, görme, akıl... gibi zatî sıfatlarından soyutlama biçimine bürünürken ki bunun sosyal hayat üstünde doğrudan sonuçları yoktur. Doğu metinlerinin tanrıları acizlik ve halka düşmanlıkla suçladığını görüyoruz. Bu son toplamda adalet problemi karşısında despot ile tanrılar arasındaki içten ilişkileri ölçmeye yol açar.

Şüphesiz ki burada çok önemli gözlemlere karşılık, eski Doğu, Babil ve Firavun Mısır'ı metinlerinin incelenmesinden çıkarılan gözlemler vardır; bu, düşünce ve bakışı, ideolojiyi kısaca ve ayrıntıyla sadece sınıflı durumun yansıma-

sı ve anlatımına dönüştüren "resmî" tarihî maddecilik doğmatizminden kurtuluşa yöneltir. Düşünce ile gerçek arasındaki ilişki, gördüğümüz gibi, bir toplum türünden ötekine değişiklik gösterir. Kuşkusuz ki, Arap kültüründeki sultanî (iktidarcı) siyaset literatürüyle (onuncu bölüme bakınız) ilişkisi bulunan okuyucu, düşünce ile gerçek arasındaki bütün ilişki türlerini "resmî" tarihî maddecilik kategorileri vasıtasıyla açıklayan, maddeci-idealist ikilisinden bütün çağlarda düşünce ile gerçek arasındaki ilişki probleminin bir anahtarını edinen, her "maddî" olandan ideoloji kesiminde ezilen sınıfların bir ifadesini, her "ideal" olandan da ezen sınıfların otoritesinin ifadesini bulan kimi Arap "marksislerin sığındığından bu klasik türü daha doğru ölçülü açıklayıcı bulur. Onların anahtarı, bütün kapıları açan maymuncuktur, üstelik de bütün çağlarda açan bir maymuncuk.

8. Doğu ve Batı Toplumlarında Yöneten-Yönetilen İlişkisi:

Altyapı ile üstyapı, devlet ile toplum, düşünce ile olgu arasındaki ilişki konusundaki, her şeyden önce önümüzdeki gerçeğin, ilmî bilgisiyle ilgilenen okuyucunun, daha önce sunduğumuz görüş ve kuramların bakışaçısını genişletme ve düşünce donanımı konusunda ne kadar yararlı olduğunu büyük olasılıkla gördüğü, çağdaş "içtihatlar"a bu bakış çerçevesinde, Michel Foucault'nun[32] eski Doğu düşüncesi ile Yunan düşüncesindeki "yöneten (çoban) ve yönetilen (sürü) terimlerinin içeriklerini karşılaştırdığı epistemolojik irdeleme"nin bir türünü sunmak istiyoruz. Bunu, modern Avrupa'daki devlet otoritesi ve mantığının köktenci bir eleştirisine çağrı için yapıyor. Burada bizi, eski Doğu'yla ilgili yönü ilgilendiriyor. Çünkü bu, önceki paragrafta ele aldığımız durumu tamamlıyor.

Foucault, hükümdar veya başkandan "sürü"yü güden "çoban" üreten tasavvurun, Yunan veya Roma düşüncesindeki yaygın tasavvurlardan olmadığını belirtiyor. (Yazar, Fransızca metinde koyun, sığır ve sürü terimlerini kullanıyor; biz ise aslında güden veya güdülen hayvan anlamına gelen Arapça "raiyye" sözcüğünü kullanıyoruz.) Bununla birlikte, Homeros'a nisbet edilen bazı metinlerde bu tasavvurların bazı izleri bulunuyor. Bunlar, siyasetle ilgili temel Yunan ve Roma metinlerinde kesinlikle yoktur. Öte yandan, bu tasavvuru, eski Doğu uygarlıklarında, Mısır, Asur ve Filistin'de çok yaygın olarak görüyoruz. Sözgelimi Firavun, bir çoban olarak görülüyordu: Taç giyme törenindeki özel kutsamalar çerçevesinde çoban sopasını kuşanırdı. Babil hükümdarı ise, çeşit-

32. Michel Foucault, "*Omnus et singulatım: Vers une critique de la raison politique*", Le Debat (Paris), no: 44 (Novembre 1986).

li sanlar arasında "insanların çobanı" sanını da alırdı. "Çoban" sanı, sadece hükümdarlara özgü değildi. Tanrı için de kullanılırdı: Babilliler, tanrılarını, insanları otlağa götüren ve beslenmelerini sağlayan bir çoban olarak görüyorlardı. Firavun Mısır'ında, tanrıya yaptıkları dualardan biri de şuydu: "Ey bütün insanlar uyurken uyanık kalan tanrı, sürünü en iyisiyle doyuran sensin." Foucault, şu eklemeyi yapıyor: Burada hükümdar ile tanrının her ikisine de "çoban" sözcüğünün kullanılarak birlikte sözkonusu edilişi, zorunlu bir şeydir. Çünkü bu ikisi aynı işi yapıyordu: Güttükleri sürü aynıydı. Hükümdar, en büyük çoban olan tanrının yaratıklarının işlerini yürütmek üzere uykusuz kalan bir çobandır. Bunun için, dualarında tanrılarına şöyle seslenirlerdi: "Ey büyük koruyucu! Yeryüzünün korunmasını ve beslenmesini sağlayan sensin! Bizi otlağa götüren sensin. Her iyiliği sağlayan sensin."

Foucault, eski Babil ve Mısırlılardan, özel ve belirgin bir biçim katarak "çoban ve sürü" kavramının kullanılışını genişlettiklerini belirtmek için İbranîlere geçiyor: Yehova onların tanrısı, halkının yegane çobanıdır. İsrail halkını tek bir çoban güder, onun da tanrısı Yehova'dır. Yalnızca bir tek durumda başka bir çoban bulunmuştur: Allah, Davud'a "sürü"yü (İsrailoğullarını) buraya getirmesini emredince, bir hükümdarlık kurdu ve çoban sanıyla anılır oldu. Kötü hükümdarlar, kötü çobanlar gibidir: Sürüyü darmadağınık ederler, açlıktan öldürürler ve onu sadece kendi çıkarları için kırkarlar (sadece vergi vb. almalarına gönderme yapıyor). Bunun için, sürüsünü gerçek anlamda güden gerçek ve biricik çoban, İsrailoğullarının tanrısı Yehova'dır. O, halkını bizzat yönetir. Bu konuda ona yalnızca peygamberler yardımcı olur. Bu anlamda, "çıkış bölümü" şarihlerinden biri Yehova'ya şöyle sesleniyor: "Bir koyun sürüsünün güdülmesi gibi, halkını Musa ve Harun'un yardımıyla yönetirsin"

Bu gözlemlerden kalkarak Foucault, eski Doğu'daki "çoban otoritesi" ile eski Yunan'daki siyasî düşünce arasındaki farkı, şu karşılaştırmalarla ortaya koyuyor:

a- Öncelikle, eski Doğu düşüncesindeki çobanın otoritesini, bir "sürü'ye uyguladığını; eski Yunan düşüncesindeki gibi yeryüzüne uygulamadığını belirtiyor. Böylece, ikisindeki tanrılar ile insanlar arasındaki ilişki birbirinden ayrılıyor: Greklerin tanrıları, yeryüzünün sahipleridir. Bu mülkiyet, insanlar ile tanrıları arasındaki ilişkiyi belirler. Başka bir deyişle, tanrıların insanlarla ilişkisi, yeryüzünde geçer: Tanrılar insanları yeryüzü vasıtasıyla yönetirler (Mevsimlere ve insanların durumlarına hakimiyet. Kars. Yıldızların etkisi: Falcılık). Eski Doğu düşüncesinde ise, çoban tanrı ile sürüsü arasındaki ilişkide böyle bir

"aracılık" yoktur, ikisi arasındaki ilişki doğrudandır: Çoban tanrı, halkına yeryüzünü bağışlar veya ona vaadeder (Kış. İsrailoğullarındaki vaadedilmiş topraklar). Başka bir anlatımla, Yunan düşüncesindeki tanrılar, yeryüzüne maliktirler ve bunun sayesinde insanların kaderlerine hükmederler. Oysa eski Doğu düşüncesinde tanrı, kullara maliktir, onlara yeryüzünü verebilir ve vaadedebilir.

b- Çobanın görevi, sürüyü toplamak ve yönetmektir. Hiç kuşkusuz Yunan düşüncesindeki siyasî başkanın görevi, "kent" içinde barış ve güvenliğin yürürlükte olmasını sağlamak, birlik ve uzlaşmayı yaygınlaştırmaktır. Bu konuda, eski Doğu ile Yunan düşüncesi arasındaki farklılık, çok açıktır: Doğudaki çobanın bir araya getirdiği, sesi ve "kavalı"yla toplanmaya çağırdığında çağrısını kabul eden, ama çoban ortadan kaybolunca sürünün darmadağınık olduğu birliksiz ve dirliksiz bireylerdir. Başka bir deyişle, "sürü"nün tek öbek olarak varlığı, çobanın doğrudan gelişine ve doğrudan eylemine bağlıdır. Oysa Yunan'da durum farklıdır: Atina sakinleri arasında çıkan çekişmeleri karara bağlayan, erdemli kanun koyucu bilge Solon, ölüp gittiğinde ardında kendisinden sonra da yaşamasını sağlayan kanunlarla desteklenmiş güçlü bir "kent" (= devlet) bırakmıştı.

c- Doğu düşüncesindeki çoban, sürünün esenliğini sağlar. Yunanlılar da, tanrıların kenti kurtardığını söyler; çoğu kez, erdemli başkanı, gemiyi kayalardan uzakta tutup karaya oturmaktan kurtaran kaptanla karşılaştırırlar. Ancak, Doğu düşüncesindeki çobanın sürüsünü kurtarma biçimi, kaptanın gemisini kurtarma biçiminden farklıdır: Gütme, yalnızca gemiye kumanda etme, bir bütün olarak gemiyi tehlikelerden ve tehlike zamanlarından uzak tutma anlamına gelmez; bilakis, çobanın her bir birey için tek tek gerçekleştirdiği sürekli bir gütmedir, onları beslemek ve birey oluşu açısından kurtarmak için gözüne uyku girmez. Evet bu, sürekli bir gütmedir; çünkü çoban, sürüsünü doyurmak, açlığını yatıştırmak ve susuzluğunu gidermek üzere uykusuz kalır. Bu, eski Doğu düşüncesindeki ilahî korumadır. Ötekilerde ise, tanrılardan bütün istenen, verimli topraklar ve bol gelir vermesidir. "Sürü"yü günlük koruma, onlardan istenen bir şey değildir. Foucault, Yehova'ya Musa'nın halkına çoban olmasını isteten sebebi açıklayan "çıkış kitabı" şarihlerinden birine yorum getiren bir Yahudi din bilgininin bir eklemesine işaret ediyor. Bu ekleme şöyledir: Yehova, bir tek kayıp koyunu bile aramaya koyulmak için, sürüyü Musa'ya bırakmak zorunda kaldı. Bu bireysel korumanın yanısıra, çoban sürüsünü belirli bir ereğe doğru yöneltir:

Onu ya otlağa götürür, ya da ağıla döndürür.

d- Foucault, bu kez otoritenin uygulanışı ve itici güçleriyle ilgili başka bir farkı ortaya koyuyor: Başkanın, Greklerdeki kent başkanının kararları, herkesin yararı için olmalıdır. O, burada görev düşüncesinden yola çıkıyor: Görev, başkan olarak görevi, ona bunu zorunlu kılıyor. Bundan sapar ve kendi çıkarlarını yeğlerse, kötü bir başkan demektir. Kamu yararını sağlamak üzere kendini çalışmaya adamaktan ibaret görevini yaparken eriştiği karşılık, halkın kendisini ölümsüzleştirmesidir: Savaş sırasında kent uğruna hayatlarını feda edenler, ölümsüz şanlı kahramanlardır. Çoban ise, sürüsü için, görev düşüncesinden değil, "içtenlik" (bağlılık) dürtüsüyle hareket eder: Sürüsüne bağlıdır, onun için uykusuz kalır, sürekli işi budur. Yazarımıza göre, bu "uykusuz kalma" düşüncesi çok önemlidir. Çünkü bu düşünce, bize çobanın bağlılığıyla ilgili iki model sunuyor: Öncelikle, sürüsü uyurken o, sürünün beslenmesi işini düzenlemeye çalışır. İkinci olarak o, uyumayan gözleriyle uykusuz kalır, unutmaz ve hiçbir bireyden habersiz kalmaz. Bunun da ötesinde, böyle bir korumayı sağlamak için, sürünün bireyleri, iyi otlaklar, mevsimlerin değişmesi, tabiatın düzeni ve sürüsündeki her bireyin ihtiyaçları konusundaki her türlü ayrıntıyı bilmek zorundadır. Foucault, bir kez daha, bir çoban olarak Musa'dan söz eden "Çıkış Kitabı" yorumcularından birinin eklemesini tanık gösteriyor. Bu ekleme şöyledir: Musa her bir koyunu tek tek koruyordu. Öncelikle kuzulardan başlıyor, onlara yeşil otlar veriyordu. Sonra daha büyüklere geçiyordu. Daha sonra da sert otları kopartabilen güçlü ve büyük koyunlara gidiyordu. Foucault, buna şu eklemeyi yapıyor: Bu, koruma otoritesinin, sürü bireylerinden her birine karşı dikkatli olmaya dayandığı anlamına gelir.

Foucault, yukarıdaki gözlemlerini şöyle bitiriyor: Kudüs'ün (Romalıların eline) düşmesinden önceki Yahudi toplumunda, siyasî otoritenin fiilen böyle uygulandığını söylemek istemiyorum. Fakat vurgulamak istediğini, çoban ile sürü arasındaki ilişkinin bu türden bir tasavvurunun ortaçağda ve yeniçağda çok yaygın oluşu ve bunun çok büyük bir önem taşımasıdır. Foucault, Hıristiyan Avrupa'da koruma otoritesiyle, yeniçağda "devletin mantığı" düşüncesine dayalı otoriteyle ilgili başat tasavvur türlerini çözümlemeyi sürdürüyor. Yunan anlayışının değil, Doğunun çoban ve sürü anlayışının, Hıristiyanlık boyunca Avrupa'ya geçtiğini belirtiyor; buna bağlı olarak da otorite, Avrupa toplumunda temeli insanların ezici çoğunluğa, Yunan "kenti"yle birlikte tam bir sürüyü oluşturan bir grup çobanın yönettiği bir sürü gibi davranmak olan garip bir tekniğe dayanmıştır ve dayanmaktadır. Böylelikle, "siyasî akılcılık", Yunan'da-

kinden tamamen farklılaşmıştır: Ortaçağlarda koruyucu otorite yerleşmiş, daha sonra (yeniçağda) "devletin mantığı" gelmiş, "devletin mantığı" düşüncesinden zorunlu sonuçlarına geçilmiştir: bireyleştirme ve topluluştırma: Bireyci duygunun yoğunlaşması ve aynı zamanda genel ve kuşatıcı bir başatlığın uygulanışı. Foucault sözlerini şu cümleyle bitiriyor: "Özgürleşme, ancak saldırıyla gerçekleşir. Şu ya da bu sonuca (bireyci duygu ve kuşatıcı başatlık) değil, bizzat siyasî akılcılığın köklerine saldırıyla."

"Siyasî akılcılığa saldırı"nın anlamı, devlet tarafından yapılan siyasî uygulamanın dayandığı, siyasî aklın her çağda ve uygarlıkta gerekçelerini araştırdığı, meşruluk ve akılcılık verdiği temellerin eleştirisidir. İşte Foucault, çoban ve sürü anlayışıyla ilgili irdelemesini şöyle bitirivermiştir: Çağdaş Batı demokrasilerinin parlak görüntülerinin ardında, otoritenin uygulanmasında, temeli bir avuç çobanın vatandaşların ezici çoğunluğunu yönetmesi ve onlara bir sürü gibi davranması olan, "garip bir teknik" saklıdır. Biz ise Arap coğrafyasında ve genel olarak Doğu toplumlarında, bizdeki otorite olgusunun, görüntü ve az olarak bizim alışkın olduğumuz bir tekniğe, temeli bir çobanın bütün sürüyü yönetmesi tekniğine nasıl dayandığını ortaya koymak için böyle bir "irdeleme'ye gereksinim duymuyoruz. Buna karşılık, çok kullanıldığından dolayı, "sürü"nün (ra'iyye) bizzat Arapça'da koyun, koç ve koyun sürüsü anlamına geldiğini unutmadığımıza işaret etmemiz yeterlidir. Bizde "çoban"ın bir tek olduğuna pek az dikkat çekeriz. Sayıları az bile olsa bir tek sürüye karşı çobanların sayısının artması, çoğunlukla tanrıların çoğalması gibi değerlendirilir. Dolayısıyla din alanındaki "şirk"in kabul edilebilir ve makul olmayışı gibi, yönetici de **yönetimdeki "ortaklık"a,** şurada veya burada gösterilen "çoğulculuk" ilkesine rağmen, **siyaset alanındaki küfür ve ilhad** olarak bakıyor. Paylaşmaya, otoritenin paylaşılması ve eldeğiştirmesine dayanmadığı sürece, çoğulculuğun hiçbir değeri yoktur.

Şimdiki durumumuza bu hızlı bakıştan ve Arap dünyasının "meçhulü" olan Avrupa siyasî düşüncesindeki uzun dolaşmadan sonra, geçmişimize dönüyoruz. Şimdinin açıkça görülmesi, geçmişin çok açık görülmesine bağlıdır. Şimdimiz, bütün yenilik ve modernlik görüntülerine rağmen, geçmişimizin doğrudan uzantısıdır. Geçmişimiz, başka herşeyden çok, şimdimizde kendini gösterir.

9. Sosyal Olgunun Temelleri

Kapitalizm öncesi dönemi yaşayan toplumlarda altyapı ile üstyapı, dolayısıyla düşünce ile olgu arasındaki ilişki konusunda öne sürülen çağdaş Batı iç-

tihadlarından çıkarılabilecek sonuçları birkaç kelimede özetlemek istersek, bu içtihadların "icma"yla vurguladığı üç temel düşünceyi burada belirtebiliriz:

1) Bu toplumlarda altyapı ile üstyapının birliğinin benimsenmesi veya en azından unsurları arasında karşılıklı etkileşim ve yer değişimine dayalı diyalektik ilişkilerin ortaya çıktığı karmaşık bir bütün olarak bakılması zorunluluğu.

2) Bu toplumlarda "akrabalık"ın, sosyal ve siyasî düzendeki etkinliğinin vurgulanması. Bu, kimi durumlarda yalnızca bir üstyapı birimi değil, ayrıca üretim ilişkilerini düzenleyen veya en azından kapitalist toplumlarda üretim ilişkilerinin oynadığı ölçüde bir rol oynayan altyapının bir parçası olarak görülmesi zorunluğuna yükselir.

3) Üçüncü düşünce ise, açık ya da gizli bir siyasî içerik taşıyan bir inanç veya sosyal-siyasî bir düzenleme olarak dinin rolünü vurgulamaktır. Dine ya da Batılı çağdaş deyimle "dinî" unsura, liberal olsun, marksist olsun Batılı sosyal-siyasî yazınlarda itibarinin iade edilmiş olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü kendisini bu yüzyılın son yirmi yılında ve dünyanın çeşitli bölgelerinde gösteren dinî köktencilik olgusu, "ezilenin dönüşü" olarak adlandırılmaya başlamıştır ki bu, donukluğu ve sahneden çekilmesi dönemi boyunca, bir tür "bilinçaltı"nı oluşturduğu anlamına gelir. Regis Debray, daha önce gördüğümüz gibi, "siyasî şuuraltı"nı, başta dinin ve akrabalığın yeraldığı siyasî ve sosyal davranış dürtülerinin bir öbeğini göstermek üzere kullanmıştır.

Burada, Batılı çağdaş içtihatların, sosyal olgunun tümünü veya akrabalık ve dinin sosyal ve siyasî hareketteki rolünü ortaya koymasının, asla ekonomik etkeni ortadan kaldırmak veya rolünün önemini azaltmak anlamına gelmediğini vurgulamak gerekir. Siyasî, sosyal ve tarihî harekette ekonomik etkenin rolü, Batı düşüncesinde yalnızca Marx'tan beri değil, ondan da önce kesinlikle kabul edilen bir şeydir. Bu konuda marksistler ile ötekiler arasındaki ayrılık, neredeyse yalnızca bir tek noktada toplanır. Bu da marksistlerin ekonomik etkeni birinci ve bütün durumlarda belirleyici etken olarak vurgulamasıdır. Yani, genellikle ideoloji gibi öteki unsurların oynadığı rol, bazı durumlarda önemi ve etkisi açısından ilk sırayı alırsa, bunu sadece "geçici bir durum" olarak ve dönemlik durumların ötesinde bir çözümlemeye gitmenin, ekonomik etkenin, meydana gelen hareket ve gelişmenin değil, hareket ve gelişme alanlarındaki öteki etkenlerin oynadığı rolün de son belirleyici olduğunu keşfetmeye yol açacağı biçiminde değerlendirmek gerekir. Marksistler dışındaki Batılı liberal araştırıcılar ise, ekonomik etkenin, ekonomi dışı etkenlerin yol açtığı de-

ğişmelerin son belirleyicisi olduğunu benimsemenin, bilimsel değil, ideolojik bir görüş olduğunu belirtirler. Çünkü, onlara göre bilimsel olan, "kuram"ın kabul ettiği değil, deneyin verdiğidir. Açıktır ki bu da, bir bilim olarak bilimle değil, bilimin anlaşılması, sorunlarının ve sınırlarının tasavvuru konusundaki belirli bir ekolle, pozitivist ekolle ilgili başka bir bakış açısıdır. Pek tabiîdir ki bu da bilimsel değil ideolojik bir ekoldür.

Yapısalcı bakışı benimseyen, sosyal olgunun bütünlüğünü ve üstyapı ile altyapının birliğini, "gelişme" düşüncesini bir yana bırakıp, tarihe önem vermeyen, bilakis olguyu uzun veya kısa tarihî dönemlerinden birinde olduğu gibi alan bir bakış açısıyla değerlendiren üçüncü bir taraf daha vardır. Çünkü önemli olan, olgunun oluşmasını ve dolayısıyla sürekliliğini sağlayan kanunlara sahip bir yapı olarak varlığıdır. Bu görüştekiler iki gruptur: Antropologlar (budun bilimciler) ve Marksist yapısalcılar. Birinci grup, bu yapısalcı yöntemi, özellikle "ilkel halklar"a uygular. İkinci grup ise, bu yöntemi Marx'ın "gerçek"e uyguladığı yöntem yapmak için uygulama alanını genişletir: Marx'ın geçen yüzyılın sonlarında tanıdığı biçimiyle kapitalist sistemi çözümlediği yöntem. Çünkü kapitalist sistemin yapısını çözümlemiş, kurucu kanunlarını ve iç çelişkilerini ortaya çıkarmıştır (bunlardan biri, bazı görüşlerini daha önce öğrendiğimiz Maurice Godelier'dir).

Burada şu ya da bu tarafın zaferi bizi ilgilendirmez. Bizi bu araştırmamızda öncelikle ilgilendiren, yöntem ve bakış olarak bütün tarafların sunabileceği, modern ve çağdaş evrensel ki bu genellikle Batı düşüncesidir düşünce uygulamalarından bizim, biz Arap araştırmacılar için, eski Arap düşünürlerinin deyimiyle konumuzla mukallit değil "müçtehid" gibi ilişki kurmamız anlamına gelen Gramsci'nin deyimiyle "tam tarihî bağımsızlık" koruma arzusu konusunda mümkün olan en ileri ölçüde yararlanma niyeti taşıyan bir ruhla konumuza bakmamıza yardım edecek fikrî "donanım"dır.

Konumuzu içtihat alanından "tam tarihî bağımsızlık" alanına aktarmak, gözümüzü şu gerçeğe dikmemizi gerektirir: Marksizm Batı toplumlarının Batılı bilimidir; antropoloji ise öteki toplumların Batılı bilimidir. Dolayısıyla "resmî" veya açık marksizmin ya da yapısalcı veya öteki antropolojinin vurguladığına, genel ve son gerçekler olarak değil, Arap gerçeğimizin özelliğinden az ya da çok farklılaşan bir özelliğe sahip bir gerçeğin verilerini şu ya da bu ölçüde dikkatli ve doğru dile getiren gerçekler olarak bakmamızı gerektirir. Özel bir içeriğe sahip olan, ister marksizm adına ve onun düşünce sorunları alanında

gerçekleşsin, isterse antropologların çeşitli güdülerle yaptıkları olsun, çağdaş Batılı "içtihatlar"ın Arap-İslâm toplumunu, özel bir durum olarak, hatta bir genel durumun yansımalarından biri olarak bile ele almadığını görmemizdir. Eski Doğu'yu ele alan bir takım girişimler olduğu gibi, Bizans toplumunu inceleyen girişimler de vardır. Ayrıca Afrika toplumlarını, ortaçağlardaki Akdeniz toplumlarını, Latin Amerika toplumlarını.. ele alan bir takım incelemeler de bulunmaktadır. Ama Arap-İslâm deneyini, yani tanıdığı ekonomik ve sosyal yapılanmayı, derinliği ve kapsamı ölçüsünde bu deneyin özelliğini gerçekten yansıtacak seviyede ilmî biçimde ele alan bir inceleme yoktur. Taklitçi Arap marksistler, bu deneyi "feodal yapılanma" çerçevesine sokarlar ve onu "ortaçağlarda yer alışından dolayı bu yapılanmanın türlerinden biri olarak değerlendirirler. "Müçtehitler"i ise onu, "Asya tarzı üretim veya rantçı üretim biçimi" kategorisinde görürler. Her iki durumda da kişi, yalnızca ideolojik vurgular elde edebilir. En iyi durumda, biçimlerini olduğu gibi korur.[33] Müsteşriklerin yazıları ise, genel olarak Avrupalı olmayan toplumlara özgü Batılı "bilim" sınıflarından biridir. Bunların çoğu, bu "bilim"in ayrılmaz Avrupa merkezciliği bir yana, sömürgeci arka planlarla yönlendirilmiştir.

33. Burada Semir Emin'in savına işaret etmek gerikiyor. Arap marksistlerini yazıları arasında yalnızca onlar tartışmaya değer. Şöyle diyor: "Benimsediğimiz savvın özü şudur: Harâcî (rantçı) tarz, kapitalizm öncesi toplumlarda başat mal biçimdir. Köleci sistem, uçta oluşundan ayrı, tıpkı basit değişim tarzı gibi, istisnaî bir üretim biçimidir. Feodal sistem, rantçı sisteme göre çevrede yer alan bir üretim biçimidir. Zayıflığı, kuruluğu ve toplumların gelişiminin aslî ilk merhalesinin, komün merhalesinin özelliklerini taşımasından dolayı, Avrupa'nın özel kaderini çizerek kolaylıkla kendisini aşmaya daha hazırdır." Açıktır ki bu savın sahibi, Marks'ın kuramını tersine çeviriyor. Merkezi (Avrupa) çevreye, çevreyi (Asya) merkeze alıyor. Marx'ın tarihin ucuna bir halka yaptığı Asya üretim tarzından.. Semir Emin, tarihin meydanını çıkarıyor; oysa, feodal sistemden "dışında" yer alan bir halka çıkarıyor. Öte yandan Semir Emin, Lenin'in kapitalizmin bağları en zayıf halkasında koparılmalıdır biçimindeki ünlü düşüncesini, geri bir yaklaşımla uygulamış ve bundan geçmişin (ve geleceğin) genel bir yasasını çıkarmıştır: Nasıl ki orta çağlarda feodal sistem rantçı sistemin "en zayıf halkası" oluşundan dolayı Rusya'da sosyalizm doğmuşsa, aynı şekilde sosyalizm de Avrupa'da değil, aynı sebeple üçüncü dünyada bugün ortaya çıkacaktır: Bugün kapitalist sistem merkezi Avrupa olan "evrensel" bir sistemdir. Bu sistemin çevresi, Afrika, Asya ve Latin Amerika ülkeleridir. Öte yandan, her ne kadar bu sav, genelleştirme, basitleştirme, soyutlama ve resmî marksizmin kabul ettiği bağlamın yalnızca bir "tersine çevrilme"sinden ibaret yönleriyle eleştirilse bile, Semir Emin resmî marksizmin bu engelini aşmasından dolayı "Arap marksist düşüncesinde bir yenilik olarak değerlendirilir. Artık geriye, tarihî gerçeği olduğu gibi ele alan dikkate değer bir çözümleme pratiğinden sonra bu tezin güçlendirilmesi kalıyor. Bu, savı ileri sürenin henüz yapmadığı bir şeydir.

Öyleyse kapitalizm öncesi toplumlarda sosyal olgunun bütünlüğünü, alt ve üst yapıların birliğini, ekonomik etkenin belirleyicilik derecesi açısından toplumdan topluma ve dönemden döneme değişen önemini korumasının yanısıra, din ve akrabalıktan her birinin rolünün önemini vurgulamakta kendini gösteren Batılı çağdaş içtihadların sonuçlarını ortaya koyarken, bu vurgulamaları sahiplerinin düşündüğü biçimde almıyoruz, bunları çıkardıkları verilere bakarak onlar hakkında düşünce üretmiyoruz. Bilakis, onları bizi geleneğimize daha çok yaklaştırdığı için alıyoruz. Çünkü onlar bizi, bir kez daha İbn Haldun'a döndürüyor; ama pekçoğumuzun yaptığı gibi, görüşlerinin önemini orta ya çıkarmak ve onları modern Batılı kuramlara göre ölçmek için değil, bilakis bu kez çağdaş sosyal-siyasî gerçeğimizdeki, İbn Haldun'un çözümlediği ve "beşerî ümran bilimi" adını verdiği yeni bilimin konuşu yaptığı aynı belirleyicilerin, aynı biçim ve tarzda değil, her halükarda etkin bir biçimde gelişini ortaya çıkarmak için.

İbn Haldun'a, tam da bugün dönmeyi, bir yandan sosyal olguya kapsamlı bakışı ve bu olguyu en geniş çerçevede, "bütünüyle beşerî ümran" çerçevesinde incelemesi, asabiyetin veya akrabalığın devletlerin ve hükümdarlıkların kuruluşunda dinî çağrının rolünü vurgulaması ile, öte yandan çağdaş Batılı içtihadların bize verdiği ve bu işlere atfettiği önem arasında kolaylıkla görebileceğimiz uygunluk meşru gösteremez. *Bilakis İbn Haldun'a dönmeyi, her şeyden önce, Arap dünyasında ve kimi ülkelerde yürürlükte olan halihazır sosyal-siyasî gerçek meşru kılar* ki bu gerçek, bugün aşiretçilik, grupçuluk, sert dinî köktencilikten sözetmeyi mubah ve matlup, "gerici" olmayan ve nefret duymayan bir anlatım olarak ortaya çıkarır, tıpkı son yirmi yılda olduğu gibi.

Marx'ın söylediği gibi, "şimdinin çözümlemesi, bize geçmişin anahtarlarını verir" görüşü doğruysa, aşiretçiliği, grupçuluğu ve dinî "haricîlik"e tanık olan Arapların şu anki durumu, bugün önümüze başlıcaları olmasa bile geçmişin bazı anahtarlarını, bizi doğrudan İbn Haldun'a döndüren anahtarları önümüze koyuyor. Çünkü bu anahtarları yaşadığı durumdan, "geçmiş, suyun suya benzemesinden daha çok geleceğe benzer"[34] deyip durarak, "geçmişin anahtarları"nı kendi yaşadığı durumun geçmişinden çıkardığı zengin siyasî deneyiminden çok daha önce çıkarmıştır.

34. Ebu Zeyd Abdurrahman bin Haldun, *Mukaddime*, *Yay*. Ali Abdulvahid Vâfî, Kahire 1958, Lecnetu'l-Beyani'l-Arabî, c. 1, s. 364.

Sadece kabile asabiyeti ile dinî çağrı, İbn Haldun'un **Mukaddime'**sinin İslâm-Arap tarihiyle ilgili olarak sunduğu anahtarlar değildir. Ayrıca, özel adını vermemiş olsa hile, **Mukaddime** yazarının sürekli olarak düşüncesinde hazır bulunan üçüncü bir anahtar daha vardır. Bu, İbn Haldun döneminde, kapitalizm öncesi dönemde, sözgelimi asabiyet gibi, Lukacs'ın deyimiyle "kendi başına bir varlık" göstermeyen, bununla birlikte bazan "keskin" ve perde arkasından rol oynayan ekonomik etkendir. Bu etkeni İbn Haldun'la ilgili kitabımızda[35] ortaya koyduk ve niteliğini belirledik. Bu kitabımızda ona "*güçe dayalı ekonomiye özgü üretim*" adını vermiştik; üretimden artık değeri güçle, hükümdarın, kabilenin ve devletin gücüyle almaya dayalı üretim. Bu yüzden İbn Haldun onu, "geçim sağlamada tabiî olmayan anlayış" olarak nitelendirmiştir. Çünkü çalışmaya ve üretime dayanmaz. Bilakis savaş (güç) ve benzerine, ya da hükümdarın aynı yolla, iç ve dış savaş yoluyla topladıklarından yaptığı bağışa dayanır. İbn Haldun bunu şöyle anlatıyor: "*Devlet halkın mallarını toplar, bunları yakınlarına ve adamlarına harcar. Bu malların halktan toplanması ve harcanması devlet ehline, sonra bölge halkından onlarla ilgili olanlara gerçekleşir, bunlar çoğunluktadır. Bunun için servetleri büyür, zenginlikleri artar, lükse sapma gelenekleri ve yolları çoğalır.*"[36] Bugün böyle bir ekonomi biçimine "rant ekonomisi", buna dayalı devlete de "rant devleti" adı verilir.[37]

Rant ekonomisi ve rant devleti? Bugün bütün Arap devletleri rant devleti veya yarırant devletleri değil midir? Bugün Arap devletlerinin ekonomileri, büyük çoğunluğunda "rant" a dayanır: Kurucu unsur değilse bile, neredeyse biricik unsur; tıpkı özellikle petrol devletlerinde, körfez devletlerinde ve Libya'da olduğu gibi. Böyle değilse en azından tamamlayıcı ve zorunlu bir unsurdur; tıpkı Cezayir, Mısır ve göçmen işçilerinin kazançları, gelirlerinin önemli bir bölümünü oluşturan Sudan, Mısır, Tunus ve Fas devletlerinde olduğu gibi. Bir de bunlara Araplardan veya başkalarından aldıkları yardımlar gelirlerinde temelli bir unsuru oluşturan Ürdün ve Moritanya gibilerini eklemeliyiz... İnsan, sözgelimi petrol gelirlerinin, dış yardımların ve göçmen işçi gelirlerinin kesildiğini varsayarsa, halihazır Arap devletlerinin yapısındaki "rant"ın önemini düşünebilir. Çünkü sadece ekonomi iflas etmeyecek. Devlet organları ve

35. Câbirî, *Fikru İbni Haldun: Meâlim Nazariyye Haldûniyye fi't-Târihi'l-İslâmî.*
36. İbn Haldun, *a.g.e.*, c.3, s. 782.
37. Rant ekonomisi ve devleti konusunda bkz. *El-Ummet ve'd-Devlet ve'l-İndimâc fi'l-Vatani'l-Arabî*, editör: Gassân Sellâme ve başkaları, Beyrut, 1989, Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, c.2

"kalkınma" programları da tam felce uğrayacak. Hatta İbn Haldun'un "devlet ehli, yakınları, adamları ve onlarla ilgili olanlar" adını verdiği, rant gelirleriyle yaşayan başat ve işbaşındaki sınıf, rantçı devlette "seçkin" sınıfı oluşturan bu sınıf yerle bir olur.

Rantçı ekonomi, asabiyetçi-aşiretçi davranış ve dinî aşırılık, şimdiki Arap bilmecesinin onlarsız çözümlenemeyeceği "anahtarlar" veya belirleyicilerdir. Bunlar, aynı zamanda İbn Haldun'un, dönemindeki İslâm-Arap uygarlığı tecrübesini okumasında kullandığı anahtar kavramlardır. Bu anahtarları, çağdaş düşünce meşguliyetlerimizi karşılayan ve bundan önceki paragraflarda sunduğumuz "Batılı" bütün inceleme ve araştırmalardan yararlanan yeni bir kullanımla kendi görevimizi yapmaya çalışalım.

10. Anahtar Kavramlarımız: Akîde-Kabile-Ganimet

Okuyucu şöyle sorabilir: Arap dünyamızın şu anda gördüğü bu "anahtarlar"ın içerikleri nedir?

Cevabım şu: Konu, öncelikle, daha önce görmediğimizi, görmek istemediğimizi veya göremediğimizi görmekle ilgilidir. Dogmatizm (marksizm, milliyetçilik, batıcılık ve selefîlik) son on yıllarda Arap düşüncesine hakim oldu. İnsanlara bir tek görüşü, daha doğrusu sadece tek yanlı görüşü zorunlu kılıyor. Yalnızca bir tek anahtarı görebiliyoruz. Dogmatizm, özünde bütün kapıları açan bir tek anahtarın sunulmasına dayanır: Bu türden bir anahtar, iki şeyden biridir: Ya polis anahtarı, ya da hırsız anahtarı. Gerçekten de geçmişimizle ilişkimiz, polis ve hırsız davranışları gibi: Ya bize istediğimizi, yani kuramın önceden belirlediğini vermesi için kaba kuvvetle, hazır formüller kuvvetiyle onu "sorguya çekiyoruz", ya da ondan bir dönem için "susuzluğumuzu" giderecek aceleci "seçki yapıyoruz", aynı gayeyle ikinci, üçüncü kez seçki yapıyoruz. Bugün artık durum, en azından insanların bu tür davranışları kabule yönelmemesi açısından değişmiş bulunuyor. Hatta evrensel bağlamda ve aynı şekilde Arap bağlamında çoğulculuğu benimsemek veya en azından onu kabul etmek ve engellememek, kuramsal düzlemde bizim bir tek anahtarı değil, anahtarları görmemizi daha önce aştığımız yanılsamasıyla yüz çevirdiğimiz türden olsa bile, hepsiyle ilişki kurmamızı sağlamıştır denebilir.

Kendileriyle Arap siyasî tarihini okumayı önerdiğimiz "anahtarlar" veya belirleyiciler, üç tanedir. Bunları şöyle adlandırıyoruz: Kabile, ganimet ve inanç (akîde).

"Kabile" ile, Batılı antropologların "ilkel" toplumları ve kapitalizm öncesi toplumları incelerken kullandıkları "akrabalık" (la parante) durumunu karşılayan rolü kastediyoruz. Bu, genel olarak, kendi dönemindeki İslâm-Arap deneyindeki "ümranın nitelikleri"ni incelerken İbn Haldun'un "asabiyet" dediği şeydir. Bugün biz ona yönetimde, siyasî veya sosyal bir davranışta, insanların güvenini ve saygısını kazanmış, ya da bir tür serbest demokratik temsile sahip bilgili ve yetenekli kişiler yerine yakından ve uzaktan "akrabalar"a dayanan yöntemden sözederken "aşiretçilik" (aşâiriyye) diyoruz. Yalnızca, gerçek veya vehmedilen kan akrabalığını kastetmiyoruz. Bilakis, *yönetim ve siyaset alanında "ben" ve "öteki"nin kendisiyle belirlendiği bir mensubiyet olması durumunda*, bir kente, bir bölgeye, bir topluluğa veya bir partiye mensubiyet gibi, asabiyet yüklü, bu anlamdaki bütün yakınlıkları kastediyoruz.

Öte yandan, bugün kabul edilen ve halihazır gerçeğin her yönden vurguladığı şey, bu anlamda "kabile"nin her siyasî davranışta şu ya da bu ölçüde yer aldığıdır. Bu, gelişmiş sanayi toplumlarında, "siyasî şuuraltının kurucularından birini oluşturur. Daha az sanayileşmiş toplumlar ile tanrı ve çoban toplumlarında ise, sadece "bilincin kenarı"nda değil, "bilinc"in ta kalbinde temelli bir yer tutar. Gerçekten bu, psikolojik bir veridir, ama aynı zamanda gizli veya açık "tabiî" sosyal-siyasî bir düzenlemedir. Bu, İbn Haldun'un asabiyet kavramına verdiği anlamdır. Antropoloji araştırmaları, "ilkel" toplumlarda "akrabalık"ın rolünü inceleyerek bunu daha da pekiştirmiştir. Siyasî antropolojinin kurucusu Georges Balandier, şöyle diyor: "Sosyal ilişkiler aile bağları sınırını aştıktan itibaren bireyler ve topluluklar arasında şu ya da bu ölçüde açık bir yarışma başlar. Her biri, topluluğun kararlarını kendi özel çıkarlarına doğru yönlendirmeye çalışır. Bunun bir sonucu olarak siyasî iktidar, yarışmanın bir sonucu ve onu kuşatmanın bir aracı olarak belirir. Öte yandan siyasî iktidar, her toplumun gözcüsü olduğundan, koyduğu ve özel noksanlarına ve kusurlarına karşı savunduğu kurallara saygıyı sağlamaya çalışır. Bu da onu "iç zorunluluklar"a boyun eğdirir. "Siyasî iktidar aynı zamanda dış zorunluluğun bir sonucu olarak da görünür. Çünkü bütün totaliter toplumlar dışarıyla zorunlu olarak ilişki kurar. Dışarda güvenliği ve başatlığı için tehlikeli bir düşman olarak gördüğü öteki toplumlarla doğrudan veya mesafeli biçimde bağlantılıdır. Bu dış tehditten yola çıkarak, toplum, yalnızca savunmasını ve ittifaklarını düzenlemek değil, aynı zamanda birliğini ve uyumunu güçlendirmek, ayırıcı niteliklerini ortaya koymak için çalışır."[38]

38. Georges Balandier, *Antropologie Politique Quadrige* (Paris: Presses Universitaires de France, 1967), s. 43-44.

İşte bu kabile veya toplum olsun, topluluk içinde siyasî iktidarı belirleyen ve düzenleyen "iç zorunluluklar" ile kaynağı dış tehdit (buna kışkırtma ve vaadleri de ekleyelim) olan ve topluluğu siyasî tepkiye iten dış zorunluluklar, burada siyasî aklın belirleyicilerinden biri olarak "kabile"den kastettiğimiz şeydir. Bu kitabın ilk bölümlerinde bu anlam daha fazla belirginleşecek.

"Ganimet'ten, ekonominin, efendi-köle, feodal-servaj ve sermayedar-işçi ilişkileri gibi üretim ilişkilerine değil, temelde-mutlak biçimde değil-"harac"a ve "rant"a dayalı olduğu toplumlardaki ekonomik etkenin oynadığı rolü kastediyoruz. "Harac"tan kastedilen, müslüman hukukçuların bu kelimeye yüklediği anlam değil, İslâm'da devletin müslümanlardan ve gayri müslimlerden vergi (cibayet) olarak aldığı her şeydir. Bunun kapsamına ganimet, fey, cizye ve haraç terimleri ile onlara eklenebilecek aynî veya nakdî olarak alınmış vergi ve resimler girmektedir. Daha geniş bir anlatımla, burada "harac"tan (le tribut) galibin mağluba geçici veya sürekli olarak yüklediği, bütün aynî yükümlülük ve vergileri kastediyoruz; galip ister hükümdar, ister kabîle, ister devlet olsun; tahsil işini ister kendisi yürütsün, isterse mültezimler veya her türden aracılarla yapsın; mağlup ister galibin tâbileri ve reayası olsun, isterse kabile, halk ve devlet gibi yabancı olsun. Burada kullandığımız biçimiyle "haraç" kavramı ile modern anlamdaki "vergi" kavramı arasındaki fark, verginin kamu yararı adına, bir tür rızayla alınması, kanunla belirlenmesi, yöneten veya yönetilen herkesçe ödenmesi, "harac"ın ise esasen güçlünün yüklediği zorunlu miktar oluşu, galibe boyun eğerek veya barış yoluyla galip hiçbir şey ödemeksizin mağlup tarafindan ödenmesidir. "Rant" (rey) ile, kişinin "mülkleri"nden ya da "hükümdar"dan sürekli biçimde sağladığı, herhangi bir üretim işlemine gereksinim duymaksızın yaşadığı nakdî veya aynî geliri kastediyoruz. Sahibinin hiçbir üretim çabası harcamadığı ve bir arttırım sonucu olmayan her türlü ham gelir (tabiatın bağışları, hükümdarın ihsanları), kaynağı ister ülke içinden, isterse dışından olsun, ranttır.

Aynı şekilde, burada "ganimet"ten kaynağı yalnızca haraç veya rant olan geliri değil, onun harcanma biçimini, özellikle İbn Haldun'un deyimiyle "devlet ehlinin ve onlara bağlı olanlar"ın yaşadığı ihsanı da kastediyoruz. Bir de bunlara, üretim akılcılığıyla tamamen çelişen ihsandan doğan rantçı akılcılığı eklemeliyiz. Çünkü birincisi "gelir veya kazancı" insanın üretim sisteminin gelişkin tasarımı içinde yer alan sürekli çalışmasının bir sonucu ve emeğin bir karşılığı, tehlikelere katlanmanın bir karşılığı olarak görürken, sonuncusu gelir ve kazançtaki rantçı akılcılığı, üretim işleminde bir halka veya onunla bağ-

lantılı bir çaba ve rızık olarak değil, şartlar veya kaderle bağlantılı bir rızık, nasip ve rastlantı olarak görür."[39]

Öyleyse "ganimet"ten bağlaşık üç şeyi kastediyoruz: Gelirin özel bir türü (haraç veya rant), bu gelirin bir harcanma yöntemi (bütün türleriyle ihsan), onları tamamlayan bir akılcılık (zihniyet). Başka iktisadî terimleri değil de "ganimet" sözcüğünü, konumuzun geçmişte veya şimdi Arap toplumundaki ekonominin çözümlenmesi değil, düşünce ve uygulama olarak siyasî akıl oluşu dolayısıyla kullandık. Öyleyse bizim iktisadî yönüyle ilgimiz, ekonominin, siyasî eylemin dürtülerinden ve belirleyicilerinden biri olma durumuna özgüdür. İşte "ganimet"in anlamı budur. Burada iktisat, anlık bir menfaat olarak, fiilî veya düşlenen rolü açısından alınmıştır.

— "İnanç"la (akîde), ister vahye dayalı din, isterse akılla desteklenen ideoloji biçiminde olsun, belli bir anlamı kastetmiyoruz. Öncelikle, inanç ve benimseme alanlarındaki etkilerini kastediyoruz. Buradaki konumuz, siyasî akıldır. Siyasî akıl, Aristo'dan beri bilindiği üzere, burhana (akıl yürütme) değil, inanca dayanır. Birey aklı değil, "topluluk aklı"dır. Bir topluluğu harekete geçiren mantıktır. Bilindiği gibi, topluluğun mantığı, epistemolojik ölçülere değil, inanç ve imanı oluşturan hayalî sembollere (imlere) dayalıdır. İnsan, akıl yürütme ve karar almadan bağımsız olarak inanır. Kişi, bilgi meselelerine fazla aldırmayabilir, ama inancına dokunmayı kabul etmez, inancı için hayatını feda edebilir, ama bir bilgi sorununun doğruluğuna kanıt getirme uğruna asla şehit olmaz. Renan'ın dediği gibi, "Biz, yalnızca kesin bilgimiz bulunmayan şeyler uğruna şehit oluruz: İnsanlar, kesin gerçekler uğrunda değil, görüşleri (bunlar zanlardır) uğrunda ölürler. Bildikleri değil, inandıkları uğruna ölürler, konu hemen inandıklarıyla ilgili olduğu anda, (doğruluğuna ve bağlanmaya dair) en büyük delil ve kesin kanıt, uğrunda ölmemizdir."[40] Buradan da, inancın, ilkelere, akıl yürütmeye ve zihin muhakemesine değil, sembole, benzetmeye ve benzerliğe dayandığı anlaşılıyor, ideolojiler de inançlar gibidir; "açıklama"ya dayanır, nadiren burhana dayalıdır. François Chatelet'nin belirttiği gibi, "Yalnızca mantıkî kanıtlara dayanan ideolojiler yoktur. İdeolojiler, dünyayı düzenleme girişimleri olarak, savlarını berkitmek için daima karşılaştırma unsurları ararlar. İdeolojik çatışma, genellikle bir çeşit benzetmelerin kabul

39. Hâzım el-Biblâvî, *"ed-Devletu'r-Rî'ıyye fi'l-Vatani'l-Arabî"*, fi *"el-Ummet ve'd-Devlet ve'l-İndimac fi'l-Vatani'l-Arabî"*, c.1, *ve "el-Mustakbelu'l-Arabî"*, yıl: 10 sayı: 103 (Eylül/Sebtember 1987), s. 69.

40. E. Renan, *"Nouvelles etudes d'histoire religieuse*. "Debray, Critique de la raison politique, s. 179'dan.

edilmesi uğrundaki çatışmalardır."[41] Benzetme ve örneklemelerin ardından da davranış ve uyma modelleri gelir.

"İnanç"ta, anlamının bir türünde değil de, benimseme yönünde ısrar edişimiz, her inançta, sosyal-siyasî hayatla ilgili olduğu takdirde, önemli olanın kabul ettiği konu gerçekler ve bilgiler değil de, harekete getirme, bireyleri ve toplulukları harekete getirme güç ve kudretidir, "manevî kabile" yapısı içinde birleştirmesidir. Tıpkı kelam fırkaları, sûfî tarikatleri, dinî gruplar ve bunlar dışındaki kapalı topluluklar gibi... Bunun ardından da, bu anlamda "inanç" ile kaynağını sahip olduğu ve önceki, yani geçmişteki sosyal durumlarda bulan özerkliğine rağmen sosyal-siyasî eylem arasındaki organik bağ doğar. Maxime Rodinson'un belirttiği gibi, "Gerçekten de inançların içeriğinin, yüksek ölçüde özerkliği vardır. Gelgelelim, bu içeriğin tahayyül edildiği, yorumlandığı, hayat verildiği, yüklendiği ve ete kemiğe büründürüldüğü biçim, sosyal temelin dalgalanmalarından büyük ölçüde etkilenir."[42] Aynı zamanda onları da etkiler. Öte yandan, bu "înanç ile çağdaşı olduğu toplum arasında bir tür uzaklaşma olmasını da engellemez. İnanç, gelenekçi bir biçimde intikal eder. Çünkü inanç, önceki nesillerin sosyal hayatının özetidir."[43]

Burada, kullandığımız ve yukarıda açıkladığımız biçimiyle "inanç"ın, bilinen ikicilikle, maddeci/ülkücü ikicilikle bir ilgisi bulunmadığına işaret etmeliyiz. Biz burada sorunu, geleneksel soru açısından ortaya koymuyoruz. Hangisi önce; madde mi, bilinç mi? Asla bunu yapmıyoruz. Biz bu düzlemde hareket etmiyoruz. "İnanç"tan, daha önce de açıkladığımız gibi, inancın içeriği ister maddî, ister ülkücü olsun, inanma ve benimseme eylemini kastediyoruz. Grev yapan, kendilerini bir günlük, bir aylık veya daha fazla ücretten yoksun bırakan ve hayatlarını polis kurşununa hedef yapan işçiler, benimsedikleri inanç'ın ve savundukları davanın yönlendirdiği bir davranışta bulunurlar. Bu davranış, "inanç" ve dava uğrunda kendini feda etme oluşu açısından, Halid bin Velid veya Hüseyin bin Ali'nin kişiliğine bürünen, dinamitin ilk parçalayacağı kişi olduğunu bile bile, hatta ve hatta şehit olacağına inanarak düşmanın saldırdığı patlayıcı yüklü bir kamyonu süren genç insanın davranışından farksızdır.

41. François Chatelet, *Les İdeologies* (Paris: Hachette, 1978), c. 3, s. 20.
42. Maxime Rodinson, *L'Islam et le Marxisme* (Paris: Sevil, 1972), s. 271.
43. M. Rodinson, *a.g.e.*, s. 165.

Kabile, ganimet ve akîde, Arap siyasî tarihini kendileri aracılığıyla okuduğumuz üç "anahtar" kavramdır. Öyleyse bunlar, bu tarihin gizli "aklı"nın, Arap siyasî aklının belirleyicileridir. Bu belirliyecilerden yukarıdaki sırayla sözetmemiz, fiilî önem açısından da böyle oldukları anlamına gelmez. Şu ya da bu belirleyicinin önemi, durumdan duruma, çağdan çağa değişir. Özetle, Arap siyasî aklının cahiliye döneminde esasen kabile ve ganimetle, peygamber döneminde ise öncelikle inançla sınırlandığını, Emevîler döneminde kabile, ilk Abbasîler döneminde akîde rolü öne çıkmakla birlikte, fetihler döneminde bu üç belirleyicinin birbiriyle girişik olduğunu söyleyebilirsek de, bu belirleyicilerin anlamının sonraki dönemlerde değişmiş olduğunu söylememiz gerekir. Burada "anlam"dan, özellikle sembolik yönü kastediyoruz. Böylece "kabîle", soy-sop asabiyetini veya ırk, ülke, kültür ve tarih taassubunu gösterebileceği gibi, ganimetin sembolü veya ganimet ister birey, ister topluluk yararına olsun kabilenin sembolü de olabilir. Ayrıca "inanç"ın sembolik anlamı da değişebilir. Çünkü kendisini oluşturan "manevî kabile"nin genişliğine veya darlığına göre genişler veya daralır. Her halükarda, önemli olan içeriği değil, inanç eylemidir. Felsefî bir anlatımla, biraz haddi aşarak, bu sözcükleri (kabîle, ganimet, akîde), Alman filozofu Kant'ın kavramlar veya kalıplar oluşları itibarıyla kategorilere verdiğine yakın biçimde, transandantal (aşkın) anlamda kullandığımızı söyleyebiliriz. Kant'ın "anlama" kategorisi açısından kullandığı biçimde deney öncesi (a priori) demiyoruz. Bilakis siyasî eylem öncesi diyoruz; onu kurar ve bir fedakarlık ve teşvik olarak ona zorunlu ölçüde yardım eder. Başka bir deyişle, daha çok, psikanalist bilginlere göre davranışı kuran şuuraltı dürtülerine benzer. Ancak şu farkla: Konu psikolojik veriler değil, sembolik yapıyla ilgilidir. Bunun da yeri, akıl, anlama ve şuuraltı değil, sosyal muhayyiledir. Çünkü bu, toplulukların ve bireylerin siyasî eylemini harekete getiren muhayyileyi harekete geçirici "siyasî şuuraltı"ndan ibarettir.

Bu söylediğimiz araştırma konumuz olan İslâm-Arap uygarlığındaki Arap siyasî aklının belirleyicileriyle ilgilidir. Bu aklın görüntülerine gelince, onlar iki sınıftır: Kuranı ve eylem. Kuranı, siyasî ideolojidir; bunu, özel bölümlerde (kitabın ikinci kısmında) sunduk. Eyleme gelince, bunlar siyasî olaylardır. Onları da üstün belirleme türüne göre dağınık biçimde sunduk: Esasen akîdeyle belirleneni "akîde" başlığı altında kabileyle belirli olanı "kabile" başlığı altında sunduk. Kısacası, şu ya da bu belirleyicinin önemi, konunun "davet" ya da "devlet" aşamasıyla ilgili olup olmayışına göre değişir. Davet aşamasında-ister Muhammedî davet, isterse ondan esinlenen ve Arap tarihinin çokça tanık ol-

duğu öteki ıslah davetleri olsun-esas rol "akîde"nindir. Devlet aşamasında ise, temel rolü, doğuş döneminde "kabile" oynar. Sonraki dönemlerde ise temel itici güç, "ganimet"tir. Bu, çok kısa biçimde böyledir. "Son belirleme", davet sahibine ve ilk topluluğuna göre "akîde"nindir. Rakiplerine göre ve aynı şekilde bütün dönemleriyle devlet aşamasında ise, "ganimet"indir. Yeri geldikçe bunlara çoğu kez dikkat çektik.

Öte yandan, bu uzun ve daldan dala uçan girişi bitirmeden önce, iki gözlemi kaydetmeliyiz.[44] Birincisi, başlangıç meselesiyle ilgilidir. Tedvin çağını, ilk Abbasi çağını, Arap aklının-"saf" aklın,-ilimleri konularına göre belirleme, yazma ve üretme aklının oluşumu için başlangıç yaptık. Bu seçimi, bu kitabın ilk bölümünde yeterli ölçüde gerekçeleriyle sunduk.[45] İslâm-Arap uygarlığındaki "siyasî akıl" açısından başlangıcı, Muhammedi davetin doğuşu olarak belirledik. Bu, kendisini zorunlu kılan bir durum. Siyasî aklın konuşu, örgütlü siyasî uygulamadır, kurallaştırılmış ve kanunlaştırılmış bilgi üretimi değil. **İslâm-Arap uygarlığındaki siyasî uygulama, İslam'ın doğusuyla birlikte başlamıştır.** Birinci bölümde, Muhammedî davetin rakiplerinin, onda kendi çıkarlarını ve nüfuzlarını tehdit eden siyasî bir taşan görmüş oldukları için ilk dönemlerinden itibaren ona karşı bir siyaset güttüklerini açıkladık.

İkinci gözlem, dayandığımız sunuş ve çözümleme yöntemiyle ilgilidir. Metin kullanımını, önemli ölçüde yeğledik: Çünkü, öncelikle tarihî metin, siyasî bir metindir; bu metin ister bir belge (hutbe, mektup...) olsun, isterse tarihçinin ürettiği bir söylem veya olayın çağdaşı veya ona yakın birinin rivayeti olsun. Bize göre, burada siyasî aklı incelerken, siyasî metni üretmekten daha uygunu yoktur. İkinci olarak biz, fikrî gelişmemizin bu döneminde metinlere dayanmanın önemine inanıyoruz. Yalnızca bu, arzulara gem vurur ve yazım sorumsuzluğuna sınır çizer. Tanıksız ve göndermesiz olarak, "beyaz" üstüne yazmak, yeterli olmadığı gibi, düşüncesizce konuşmaktan da emin olamayız. Ancak metinlerin bol ve kullanışlı olması durumu hariç. Ne var ki henüz bu durumda değiliz. Son olarak çeşitli yazdıklarımızdaki halihazır eğitimle ilgili güdüyü de ekleyelim. Bu kitap, tıpkı öteki kitaplarımız gibi, çoğu öğrenci veya onlar durumundaki geniş bir okuyucu kitlesine sesleniyor. Biz, öğrencilerin yöntemli metin değerlendirme biçimine duydukları ihtiyacın, önlerinde yeni

44. Bu giriş, aslında kitabın birinci kısmını oluşturan bir giriş ve dört bölüme ayrılmıştı. Sonra bütün bunları kısaltma ve basım kolaylığı için yeniden bu şekilde özetledik.
45. Câbirî, *Tekvînu'l-Akli'l-Arabî*, Birinci Kısım, Üçüncü Bölüm.

ufuklar açan çözümlemeye olan ihtiyaçlarından daha az olmadığına inanıyoruz. Bu yüzden, her ikisini birleştirmeye çalıştık.

Bu çalışmanın, yalnızca bir başlangıç ve deneme olduğunu, her benzer çalışma gibi eksik, kusur ve yanlışları içerdiğini belirtmeye bilmem gerek var mı?

Büyük yanlışlarımız, umulur ki başkalarının daha az ve küçük yanlışlıklar yapmalarına yol olsun. Allah başarıya eriştirendir.

ed-Dâru'l-Beydâ (Fas)
Kânunussânî/Yenayir (Ocak) 1990

Birinci Kısım

BELİRLEYİCİLER

Birinci Bölüm

Davetten Devlete: Akîde

1. Muhammedî Davetin Siyasî Temeli

Bu bölümden gayemiz, İslam akîdesini sunmak değil. Çünkü o biliniyor. Kitap, Araplara ve müslümanlara yöneliktir. Onlar da İslâm akîdesini, en azından genel ilkeleriyle, biliyorlar. Muhammedî davetten bizi burada ilgilendiren, ondaki "siyasî görüntü"dür. Daha açık olarak ve her türlü kapalılık veya karışıklığı gidermek için, daha baştan, Muhammedî davetteki "siyasî görüntü"den, bir yandan ilk İslâmî topluluğun sosyal-siyasî muhayyilesinin oluşturulmasındaki rolünü, öte yandan da Kureyş ileri gelenleri olan rakiplerinde uyandırdığı siyasî nitelikli tepkileri kastediyoruz. Muhammedî davetin daha başlangıcında belirli bir siyasî program taşıyıp taşımadığı meselesi,-ki bunu gerçekleştirmiştir, yani Sasanî (Faris) ve Bizans (Rum)'la savaşan Arapların kurduğu bir devlet olmuştur... - işte bu mesele, eskilerin deyimiyle "söz götürür" (fîhi nazar) konulardan biridir.

Gerçekten de tarihî kaynaklar, Muhammedî davetin daha başlangıcında açık bir siyasî program içerdiği anlamında sözler ederler. Bu program, Sasanî ve Bizans devletlerini ortadan kaldırmak, "hazineleri"ni ele geçirmektir. Tarihçiler Afif el-Kindî'nin şu sözlerini rivayet ederler: "Tacir biriydim. Hac günlerinde, Mekke'ye geldim. (Peygamberin amcası) Abbas'a gittim. Biz onun yanındayken, bir adam çıkıp, namaz kılmak üzere Kabe'ye doğru yöneldi. Sonra bir kadın çıktı, onunla namaz kıldı. Daha sonra bir çocuk çıktı, onunla namaz kıldı. Dedim ki: Ey Abbas, bu din nedir? Şu cevabı verdi: Yeğenim Muhammed bin Abdullah, Allah'ın kendisini peygamber olarak gönderdiğini, (îran hükümdarı) Kisra ile (Bizans imparatoru) Kayser'in hazinelerinin kendisine geçeceğini söylüyor. Hanımı Hatice ona inandı. Bu çocuk, Ali bin Ebî Talib de ona inandı. Yeryüzünde bu dini benimseyen üçünden başkasını bilemiyorum. Afîf dedi ki: Keşke dördüncüleri ben olsam."[1]

1. Ebu'l-Hasen Ali bin Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, 13 c., (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1978), c. 2, s. 37.

Bu haberden açıkça anlaşılan, Muhammedî davetin siyasî programını açıklamış olmasıdır. Bu da, daha ilk günlerinden itibaren, yani mü'minlerin sayışı üç kişi iken, peygamber, hanımı Hatice ve kendisiyle birlikte yaşayan henüz on yaş civarındaki yeğeni Ali bin Ebî Talib'ten ibaretken, "Kisra'nın ve Kayser'in (Sasanî ve Bizans devletlerinin) hazineleri"ni ele geçirmektir. Ancak bu rivayet, eleştiriye açıktır. Çünkü, "ilk müslümanlar"dan söz edilirken söyleniyor. Bu, daha sonra, Emevî döneminin başlarında, "ehli'l-cemaat" ile "şia" arasında hangisinin, Ebubekir'in mi, yoksa Ali'nin mi peygambere halef olacağı konusunda ortaya anlaşmazlık çıktığı sırada gündeme getirilen bir konudur. Her iki tarafın da görüşünü dayandırdığı "deliller" den biri müslüman olmaktaki "öncelik"tir. Böylece, tarih ve siyer yazarı müslümanlar iki kola ayrıldı: Bir kol, Ebu Bekir'in ilk erkek müslüman olduğunu benimsiyor; bunlar genellikle Ehl-i Sünnettir. Öteki kol ise Hatice'den sonra ilk müslümanın Ali bin Ebî Talib olduğunu benimsiyor; bunlar da Şia'dır. Yukarıda verdiğimiz rivayet, erkeklerden ilk müslüman olanın Ali bin Ebî Talib olduğunu ve dolayısıyla peygambere halef olmaya da daha layık bulunduğunu kabul etmek istemesi noktasında açıktır. Rivayetteki "Kisra ve Kayser'in hazineleri" de dahil olmak üzere öteki unsurlar, konuşmanın amacı değildirler, lehte tanıklık için söz konusudurlar.

Ne var ki bu rivayet, "Kisra ve Kayser'in hazineleri"ni, yani Muhammedî davetin siyasî programı kabul edilebilecek olan şeyi gösteren biricik rivayet değildir. Çünkü siyer kitapları, tamamen farklı bir bağlamda, şunu belirtirler: Hz.Peygamber (s.a.v.), amcası Ebu Talib'e ölümünden az önce kendisinden yakınmak üzere gittiklerinde Kureyş önderlerine şunları söyledi: "Bir tek kelimeyi bana verin. Araplara onunla hâkim olursunuz. Acem de onu sizin lehinize kabul eder."[2] (Kelime, Lâ ilâhe illallah'tır, yani İslamı benimsemektir; onlar reddettiler). Aynı kaynaklar şunu naklederler: Muhammedî davetin en azılı düşmanı olan Ebu Cehil bin Hişam, Medine'ye hicret gecesi Hz. Peygamber'i öldürmek üzere kendisiyle birlikte giden Kureyş'ten bir gruba şunları söyledi: "Muhammed'in dediğine göre, siz ona uyarsanız, Arab'ın ve Acem'in hükümdarı olacakmışsınız.."[3] Müfessirler, *"De ki: Allahım! Mülkün sahibi sensin. Mülkü dilediğine verirsin, dilediğinden de çekip alırsın."* (Al-i İmran, 3/27) âyetini açıklarken şunları söylüyorlar: "Rasulullah (s.a.v.), Mekke'yi fethettiği gün,

2. İbn Hişam, *es-Sîreti'n-Nebeviyye*, c. 1, s. 417.
3. Taberî, *Târihu'l-Umem ve'l-Mülûk*, c. 1, s. 567.

ümmetine Fâris ve Bizans mülkünü vaadetmişti. Münafıklar ve Yahudiler dediler ki: Ne gezer, Muhammed kim, Paris ve Bizans mülkleri kim? Onlar Muhammed'den daha güçlü kuvvetli."[4]

Hz. Peygamber'i (s.a.v.) gazi "fatih" biçiminde sunan bazı haber ve rivayetler de vardır. Bunlardan biri kendisine izafe edilen şu hadistir: "Rızkım, okumun gölgesinde takdir edildi."[5] Bir başkası, kendi kavmi Kureyş'ten ümit kesince kendisini tanıttığı kabilelerle görüşmesiyle ilgili rivayettir: Kendisini Amir bin Sa'sa'a oğullarına tanıtmış ve onlara davetini açıklamıştı. İşlerinden biri şöyle diyerek ona cevap verdi: "Acaba, senin emrine itaat eder de sana karşı çıkanlara Allah seni üstün kılarsa, senden sonra yönetim (emr=iş) bizim olacak mı? "Peygamber şu karşılığı verdi: İş, Allah'ındır; onu dilediği kişiye verir." Adam şöyle dedi: "Senin için Arapları kendimize düşman mı edelim? Allah seni üstün kılarsa, yönetim bizden başkasının olacak. Sana ihtiyacımız yok." Bu topluluk, onu reddetti.[6] Yeri geldiğinde zikredeceğimiz bu türden siyasî görüşmelerle ilgili başka bir takım rivayetler daha vardır.

Öyleyse rivayetler, Muhammedî davetin, başlangıçtan itibaren kendisine eşlik eden, koruyadurduğu ve gerçekleştirinceye kadar uğrunda çalıştığı açık bir siyasî program sahibi oluşu konusunda sözbirliği ediyorlar. Bununla birlikte biz, Muhammedî davetin, başından itibaren kendisini bir Arap devleti kurmakta ve Faris ve Bizans topraklarını fethetmekte gösteren siyasî bir program sahibi oluşuna dair yargının dayanağı olarak bu rivayetleri almakta ihtiyatlı davranacağız. Çünkü, İslâm-Arap devleti kurulduktan, Faris ve Bizans toprakları fethedildikten sonra yazılan bu rivayetler, bir devlete dönüştüğünde, gerçekleştirdiği açısından Muhammedî davetten söz ediyor olabilir. Geçmişten veya geçmiş kipiyle, şimdi gerçekleşene bakarak söz etmek, Arap konuşmasında yaygın olan bir tür genişletmedir.

Her halükârda, bu değerlendirme çekimserliğimizi haklı göstermekte yeterli de yetersiz de olsa, bu rivayet ve haberleri harfiyyen aldığımızda, Muhammedî davete özünü ve ruhunu, yani öncelikle dinî bir davet oluşunu kaybettireceğiz. Bunlar bize Peygamberi (s.a.v.), bir imparatorluk kuran askerî komutan gibi sunuyorlar. Bu asla doğru değil. Peygamber, çok kesin bir biçimde, Allah'ın kendisine vahyettiği bir peygamber olduğuna, peygamberliği (mesajı)

4. Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâikı't-Tenzîl*, c. 1, s. 421.
5. Zemahşerî, *a.g.e.*, c.4, s. 265.
6. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. 425.

tebliğle yükümlü bulunduğuna inanıyordu. İlk İslam topluluğu da, aynı niteliği dolayısıyla, onu tasdik ediyor ve ona inanıyordu. Ayrıca İslam'ın, yani Muhammedî davete katılmanın zorunlu ve yeterli, halen de geçerli şartı "Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe iman"dır. Temel kaynak olan Kur'an'da, Muhammedî davetin belirli bir siyasî program yüklü oluşuna dair kesinlikle bir şey yoktur. Evet, savaş izni veren âyet vardır. Ailesiyle kendisine yardım etmek ve birlikte savaşmak konusunda anlaştıktan sonra Medine'ye hicrete hazırlanırken inmiştir: *"Kendileriyle savaşılanlara (mü'minlere), zulme uğramış olmaları sebebiyle, (savaş konusunda) izin verildi. Şüphe yok ki Allah, onlara yardımcı mutlak surette kadirdir. Onlar, başka değil, sırf "Rabbimiz Allah'tır" dedikleri için haksız yere yurtlarından çıkarılmış kimselerdir. Eğer Allah, bir kısım insanları (kötülüklerini) diğer bir kısmı ile defedip önlemeseydi, mutlak surette, içlerinde Allah'ın ismi bol bol anıları manastırlar, kiliseler, havralar ve mescidler yıkılır giderdi. Allah, kendisine (kendi dinine) yardım edenlere muhakkak surette yardım eder. Hiç şüphesiz Allah, güçlüdür, galiptir. Onlar (o mü'minler) ki, eğer kendilerine yeryüzünde iktidar (imkan) verirsek namazı kılar, zekatı verirler, iyiliği emreder ve kötülükten alıkoyarlar. İşlerin sonu Allah'a varır."* (Hac, 22/39-41). Ama buradaki temkin (iktidar ve imkân) ve zafer, dinindir; din gözönüne alınmadan sözedilebilecek siyasî bir programın değildir.

Bu çekinceler, Muhammedî daveti, bir çeşit siyasî okumaya asla engel değildir. Çünkü bu davetin rakipleri, Kureyş ileri gelenleri, daha başından itibaren onu siyasî biçimde okuyup, ona karşı siyaset uyguladılar. Onlar bu davette, ekonomik yapılarının, dolayısıyla siyasî iktidarlarının, hatta bizzat varoluşlarının temelini sarsmayı hedef alan bir çağrı gördüler. Putlara saldırı ve tek tanrıya ibadete çağrının anlamı, Muhammedî davetin yaptığı gibi kaynağı "akîde" olsa bile, Arap kabilelerini hac ve onunla bağlantılı ticaret için Mekke'ye çeken şeyi sarsmaya, dolayısıyla Kureyş'in iktidar, ekonomik ve siyasî iktidar kaynağını yoketmeye çağrıdan ibarettir. Öte yandan, Kureyş'in kendisine karşı siyaset uygulaması karşısında Muhammedî davetin "pasif kalması düşünülemezdi. Bilakis, aynı silahla ona karşı savaşması zorunluydu; bu, hayatın kanunudur. En azından, siyasî silahı, silahlarından biri yapmak zorundaydı. Fiilen olan da zaten budur.

Bu bölümden gayemiz, burada "akîde" adını verdiğimiz düzlemde, bu her iki yönü ortaya koymaktır. Çatışmanın tarafları, Muhammedî davet ile Kureyş direnişinde, dinî alandaki "siyasî"yi ortaya koymayı hedefliyoruz.

2. İnancın Rolü

Muhammedî davet, bilindiği üzere, yalın davetten devlet kuruluşuna doğru gelişim çizgisinde iki aşamadan geçmiştir: Mekke dönemi ve Medine dönemi. Kur'an, bölümlere (sûre ve âyetlere) ayrılmış biçimde indiğinden, çoğunlukla olaylar dolayısıyla inmiştir. Kur'an da ikiye ayrılmıştır: Mekke'de inen kısım, Medine'de inen kısım. Medine dönemi, ileride göreceğimiz gibi, bu davete inananların devletinin kuruluş dönemidir. Bunun için, burada hitap, özellikle "iman edenlere", yani "devlet"in kendileri için ve kendilerine dayanarak kurulduğu "ümmet"in çekirdeğini oluşturan Muhacirler ve Ensar'dan kurulu İslam topluluğunadır. Mekke'de ise hitap, özellikle "ey insanlar"[7] biçimindedir. Pratikte bundan kastedilen, kabileler olarak değil, Muhammed'e ve ona indirilenlere inanmaları, kendilerinden önce iman edenlere, ilk İslâm topluluğunu oluşturmaya başlayan ashabına veya sahabesine katılmaları istenen bireyler oluşları açısından Mekke'de oturanlardır.

Bu dönemde, "akîde"nin Arap siyasî aklının oluşumundaki rolünü, esasen "manevî topluluk" olan ilk İslâm topluluğunda görmek gerekir; yani bireylerini birbirine bağlayan biricik şey, Allah'a, Peygamberine ve ona vahyedilenlere inanmaktır. Bu, "akîde"nin Medine'de, ümmet-devlet döneminde artık rolünün olmadığı anlamına asla gelmez. En çok söylenebilecek olan, Mekke döneminde oluşmaya başlayan İslâm topluluğu bireylerini birbirine bağlayacak "inanç"tan başka bir şey yoktur. Bu Mekke döneminde "Kabîle" ve "ganimet"in rolleri, Kureyş önderlerinden oluşan "öteki" rakip saflarda daha etkili ve açıktır. Öyleyse "Arap siyasî aklı", Muhammedî davetin Mekke döneminde şöylece belirleniyordu: "Akîde" bir tarafta, "kabile" ve "ganimet" öteki tarafta, iki taraf arasındaki siyasî çekişme, akidenin "kabile" ve "ganimet"le çekişmesinden ibarettir. Ama bu, öteki ikisinin "akîde" safında hiç bulunmadığı anlamına gelmez. Onlar da bir şekilde gün yüzüne çıkıyor: "Akîde" açısından olumlu, yerinde göreceğimiz gibi, öteki ikisinde temel olarak olumsuz ve karşıt biçimde, şimdi bizi bu paragrafta ilgilendiren *"akîde"nin ilk islam toplumunun ve onun siyasî aklının oluşumunda oynadığı rolün biçimini belirlemektir*.

---

7. Eskiler Kuran'ın Mekke'de inen bölümü ile Medine'de inen bölümünü ayırdetmek için bazı ölçüler koymuşlardır. Bunlardan biri, "ey iman edenler" sözcüklerinin Medine'de indiğini, "ey insanlar" ise Mekke'de indiğini göstermesidir. Bkz. Zerkeşî, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an*, c.1, s. 188.

Hz. Peygamber'in biyografi (sîret, siyer) kitapları, şu olayı bize anlatır: Muhammed bin Abdullah bin Abdulmuttalib bin Haşim bin Abdmenaf bin Kusay, her yılki alışkanlığıyla, Mekke yakınındaki Hira Mağarası'nda, tahannus yaparken (yani tahannuf yaparken, orada kalıp ibadet ederken), -"bu cahiliye döneminde Kureyş'in yaptığı tahannustandı.-"[8] bir gün kırk yaşındayken, uykusunda "oku" diyen bir ses duydu. O sese "neyi okuyayım?" cevabını verdi. Bu ses, şunları söyledi: "*Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı bir aşılanmış yumurtadan yarattı. Oku! İnsana bilmediklerini belleten, kalemle (yazmayı) öğreten Rabbin, en büyük kerem sahibidir.*" (1, Alak, 96/1-5)[9]. Çok sıkıntılı bu ilk deneyim bitince, uykusundan uyandı. Mağaradan çıkıp, dağın ortasına doğru gitti. Birden gökyüzünden gelen "Ey Muhammed, sen Allah'ın elçisisin, ben ise Cebrail'im"[10] biçiminde bir ses duydu.

Muhammed, olan biteni hanımı Hatice'ye anlattı. Hatice, onu tasdik etti, ilk iman eden oldu. Sonra haber Mekke'de yayıldı. Bazı Mekkeliler bunu biraz çekimserlikle karşılarken, kimileri de alay ederek karşıladılar, Muhammed'in, kahin, büyücü veya deli olduğunu söylediler. Bunun üzerine Cebrail, yeminli ve pekişik bir üslupla bunlara cevap niteliğinde şu âyetleri iletti: "*Nûn. Kaleme ve (kalem tutanların) yazdıklarına andolsun ki (Resulüm), -sen Rabbinin nimeti sayesinde-mecnun değilsin. Hiç şüphesiz senin için bitip tükenmeyen bir mükafat vardır. Sen elbette yüce bir ahlak üzeresin. Hanginizde delilik olduğunu yakında sen de göreceksin, onlar da. Doğrusu Rabbin, kendi yolundan sapan kişiyi en iyi bilendir, hidayete erenleri de en iyi bilen O'dur.*" *(2, Kalem, 68/1-7)*. Hz. Muhammed (s.a.v.) giysilerine "bürünmüş" olarak, bütün benliğini saran bu ilk deneyimi düşünürken, Cebrail bir kez daha ona hitap için çıkageldi: "*Ey örtünüp bürünen (Rasülüm)! Birazı hariç, geceleri kalk namazı kıl. (Gecenin) yarısını (kıl). Yahut bunu biraz azalt, ya da çoğalt ve Kur'an'ı tane tane oku. Doğrusu biz sana (taşıması) ağır bir söz vahyedeceğiz.*" "Mükelleflere ağır ve zor gelen yükümlülüklerden oluşan emir ve yasaklar"[11] içeren bu sözden daha ağırı olabilir mi? Sonra, ondan Rabbini anmaya devam etmesini, alay eden Kureyşlilere aldırmamasını istiyor: "*Şüphesiz gece kalkışı, (kalp ve uzuvlar arasında) tam bir uyuma ve*

8. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. 235.
9. Sûre adının önündeki ilk rakam, sûrenin iniş sırasını, ikinci rakam Mushaf'taki sırasını, sonraki rakam veya rakamlar âyetleri gösterir. İniş sırasında şu eserlere dayandık: Zerkeşî *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*; Suyûtî *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Kahire 1951. Bu, yaklaşık, ama yararlı bir sıralamadır.
10. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. 237.
11. Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 4, s. 175.

sağlam bir kıraata daha elverişlidir. Zira gündüz vakti, sana uzun bir meşguliyet var. Rabbinin adını an. Bütün varlığınla O'na yönel. O, doğunun da batının da Rabbidir. O'ndan başka ilah yoktur. Öyleyse yalnız O'nun himayesine sığın. Onların (müşriklerin) söylediklerini kattan ve onlardan güzellikle ayrıl." (3, Müzzemmil, 73/1-10). Yani onlardan uzaklaş, onlarla çatışmadan sakın. Bu, davetin bu dönemde, gizli ve barışçı kalması gerektiği anlamına gelir.

Ancak Kureyş, çeşitli meclislerde bu konuyu konuşmaktan geri durmuyor. Peygamberlik, insanların sabah duyup akşam unutacakları türden bir olay değildir. Kimileri bu kehanettir derken, kimileri de büyünün ta kendisidir diyorlardı. Muhammed bunları duyuyor, söylenenler çok ağırına gidiyordu. Bir rivayete göre evine, öteki rivayete göre Hîra Mağarası'na gidiyordu. Zor bir durumla karşılaştığında her zaman yaptığı gibi giysilerine bürünmüştü. Bu kez Cebrail, daveti yaymaya başlamağı emrini getirdi: "*Ey bürünüp sarınan (Rasülüm)! Kalk, ve (insanları) uyar. Sadece Rabbini büyük tanı. Elbiseni tertemiz tut. Kötü şeyleri (putları) terket. Yaptığın iyiliği çok görerek başa kakma. (daha fazlasının istemek için ibadet ve eziyete sabırdan vazgeçme) Rabbinin rızasına ermek için sabret. O Sur'a üfürüldüğü zaman var ya, işte o gün zorlu bir gündür Kafirler için (hiç de) kolay değildir.*" (4, Müddessir, 74/1-10).

Vahiy, bu şekilde sürüyor: Kısa ve az sayıda Hz. Muhammed'e (s.a.v.) hitap eden, peygamberliğini pekiştiren, söylediklerinden esenlik içinde olduğunu belirten, karşılaştığı kaba ve eleştirici sözleri reddeden ayetler. Daha sonra, rivayetlerin ikibuçuk yıl olarak verdiği[12] bir süre için vahiy kesiliyor. Bu durum, peygambere ve ona ilgisi dolayısıyla, şöyle demekten kendisini alıkoyamayan hanımı Hatice'ye ağır geliyor: "Rabbin seni yoksa terk mi etti?"[13] insanlar bu konuda ileri geri konuşuyor. Bunlardan birisi de, amcası Ebu Leheb'in karısı, aynı zamanda Ebu Süfyan'ın kızkardeşi olan Ummu Cemil'dir. Hz. Peygamber'e şöyle dedi: "Umarım, şeytanın seni terketmiştir."[14] Ne var ki onun umduğu boşa çıkacaktır. Cebrail, yeminle Allah'ın kendisini terketmediğini belirten Duha Sûresi'ni getirmiştir: "*Kuşluk vaktine ve sükûna erdiğinde geceye yemin ederim ki Rabbin seni bırakmadı ve sana darılmadı. Gerçekten senin için ahiret dünyadan daha hayırlıdır. Pek yakında Rabbin sana verecek de hoşnut olacaksın. O, seni yetim bulup barındırmadı mı?* (Annesinin karındayken babası ölmüştü. Se-

12. Süheylî, *er-Ravdu'l-Unf*, c. 1, s. 281.
13. Taberî, *Tarih*, c. 1, s. 532.
14. Süheylî *a.g.e.*, c. 1, s. 281.

kiz yaşındayken annesi de ölmüştü. Bakımını amcası Ebu Talib üstlenmişti.) *Şaşırmış bulup da yol göstermedi mi? Seni fakir bulup zengin etmedi mi?* (Hanımı Hatice'nin malıyla onu zengin kılmıştı.[15] Hatice, zengin biriydi, yanında ücretle insanlar çalıştırırdı. Muhammed'in iyi biri olduğunu öğrenmişti. Kendi adına Suriye'ye ticarete gitmesi için Muhammed'e öneri yapmıştı, Muhammed de bu öneriyi kabul etmişti. Daha sonra Hatice, evlilik teklif etmişti. Muhammed, bu teklifi kabul etmişti. Bu, henüz vahiy inmezden önce, Muhammed yirmibeş, Hatice kırk yaşındayken olmuştu.) *Öyleyse yetimi sakın ezme (sen de bir zaman öksüzdün). El açıp isteyeni de sakın azarlama (sen de yoksuldun). Ve Rabbinin nimetini minnet ve şükranla an.*" (10, Duha, 93/1-11)

Bundan sonra vahiy peşpeşe geliyor. Hz. Peygamber (s.a.v.) kavmiyle çatışmaktan sakınarak daveti gizlice yapıyor. Amcasının oğlu Ali bin Ebî Talib ona iman etti. On yaşında bir çocuklu, çok kalabalık ailesi bulunan yoksul amcasından yükünü hafifletmek için onu aldığından yanında yaşıyordu. Zeyd bin Harise de ona iman etti. Zeyd, Hz. Peygamber'in hanımı Hatice'ye, köle ticareti yapan amca oğlu tarafından verilen bir köleydi. Rasulullah, Zeyd'i görünce, kendisine bağışlamasını istedi. Hatice onu Peygambere bağışladı. Hz. Peygamber Zeyd'i azad etti ve evlat edindi. Bu, vahiy inmezden önceydi.[16] Hatice'den sonra kendisine inanan ve onu tasdik eden ilk üç kişinin üçüncüsü Ebu Bekir bin Ebî Kuhâfe, Kureyş'in zayıf kabilesi Teym'dendi. Ali bin Ebî Talib ile Zeyd bin Harise on yaş civarında iki çocukken, Ebu Bekir peygamberden iki yaş küçük, otuzsekiz yaşında olgun biriydi. Öyleyse Ebu Bekir, Hatice'den sonra müslüman olan biricik erkekti. Onun Muhammedî davette önemli ve temel bir rolü vardı. Çocukluğundan beri peygamberin arkadaşıydı: "Ebu Bekir müslüman olunca, bunu açığa vurdu, Allah'a ve peygamberine çağırdı. Ebu Bekir, sevilen, varlıklı, Kureyş'in soy kötüğünü, iyilik ve kötülüklerini çok iyi bilen, ahlâklı ve meşhur bir tacirdi. Kavmine mensup olanlar ona gelir, bilgisi, ticareti ve hoş sohbet oluşu dolayısıyla ona danışırlardı. Kavminden kendisine gelip birlikte olan güvenilir kişileri İslâm'a çağırmaya başladı." Onun sayesinde Kureyş'in en güçlü kabilelerinden olan Umeyyeoğulları'na mensup Osman bin Affan, Esedoğulları'ndan ve Rasulullah'ın (s.a.v.) halasının oğlu olan Zübeyr bin Avvam, Zühreoğulları'ndan Abdurrahman bin Avf ile Sa'd bin Ebî Vakkas, Ebu Bekir'in kabilesinden Talha bin Ubeydillah müslüman oldular: "Da-

15. Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 4, s. 265.
16. İbn Hişam, *Sîret*, c. 1, s. 247-248.

vetini kabul ettiklerinde, Ebu Bekir onları Rasulullah'a (s.a.v.) getirdi, hepsi müslüman oldular."[17] Burada, hepsinin genç ve bazılarının yaşıt olduklarını belirtmeliyiz: Osman peygamberden altı yaş küçüklü, otuzdört yaşında müslüman oldu. Abdurrahman bin Avf, ondan on yaş küçüktü, otuz yaşında müslüman oldu. Talha, Sa'd ve Zübeyr, hepsi Hz. Ali'yle yaşıttı, çünkü onunla aynı yıl doğmuşlardı. On yaşındayken müslüman oldular. Öyleyse, üçü genç, Peygamberin kölesi Zeyd'le birlikte dördü çocuktu. İşte bunlar, ilk İslâm topluluğunun dayandığı çekirdekti. Bunlardan sonra Kureyş kabilelerinden başka gençler ile köle veya azatlılardan başkaları müslüman oldular: Mahzumoğulları'nın müttefiki Ammar bin Yasir, Teymoğulları'nın müttefiki Suhayb bin Sinan, Bilal el-Habeşî ve başkaları gibi.[18]

Sunduğumuz bu dönem, ilk İslam topluluğunun oluşma dönemiydi. Kuruluşundaki temel rol "akîde"nindi. "Kabile" ve "ganimet"in hemen hemen izi yoktu. Bunun için, bundan sonraki paragrafta ilgimizi, bu topluluğun, davet/akîde topluluğunun bilincinin oluşma biçimi üstünde yoğunlaştıracağız.

3. İlk İslam Topluluğunun Oluşumu

İlk İslam topluluğunun bilinci nasıl oluştu? "Akîde"yle yüklenmesi sonunda, sosyal-siyasî muhayyileleri nasıl sağlamlaştı?

Eski kaynaklar, ilgi alanlarına girmediği ve çağlarında sorulabilecek nitelikte olmadığı için, bu sorunun cevabı konusunda bize yardımcı olmazlar. Çünkü bu sorumuz, biz yirminci yüzyıl mensuplarının fikrî sorunlarından doğuyor. Bu, yaşadığımız insanlık düşüncesinin bu gelişme döneminde ancak ortaya atılabilen bir sorudur. Bununla birlikte, iniş sırasına göre âyetleri ve hadisleri incelediğimiz takdirde, Kur'an-ı Kerim'den sorumuza cevap arayabiliriz.

Kur'an'ın ilk inen âyetleri, daha önce gördüğümüz gibi, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) yönelikti. Peygamberliğini belirtiyor, yükünü taşımaya hazırlıyor, peygamberliğini, aklının sağlamlığını ve ahlakının güzelliğini vurguluyor, eleştiri yönelttikleri noktalarda Kureyş'e cevap veriyorlardı. Bundan sonraki âyet ve sûreler, yeni akidenin temellerini kısaca sunuyorlardı. Bir yandan Allah'ın birliğini, ortağı olmadığını, göklerin ve yerin yaratıcısı olduğunun, öte yandan da insanların "bu dünyada" yaptıklarının karşılığını görecekleri başka bir hayat

17. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. 249-250.
18. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. 251.

olduğunu, bir grubun cennet, ötekinin cehennemde olacağını vurguluyorlardı. Kur'an sözünü ettiğimiz bu dönemde üç sorunda yoğunlaşmıştı: Vahiy, tevhid ve ahiret. Bu, özellikle yüksek derecede etkileyici bir açıklamaya dayanan sanatlı biçimler ve canlı sahnelerle, tekrara, kısa cümlelere ve bir tür seci'ye (sanatlı nesir'e) dayalı etkileyici bir açıklama biçimiyle oluyordu.[19]

Hiç kuşkusuz, Kur'an'ın üslûbu, yani nazmı ve belâgatı, Kureyş'i hayran bırakıyordu. Onun, kâhinlerin seci'sinden, şairlerin kasidelerinden ve recezlerinden çok yüksek olduğunu görüyorlardı. Kendisine uygun düşen nitelikte anlaşamıyorlardı. Siyer kitapları bu konuda şunu nakleder: Kureyş'in büyükleri, Velid bin Mugîre'nin yanında toplanmıştı. Velid, en ileri gelenlerindendi. Kur'an'ın uygun düştüğü nitelik konusunda tartıştılar. Sonunda onlara şöyle dedi: "Bu konuda söylenebilecek en doğru şey, onun büyücü olduğu. Büyüleyici bir söz getirmiş. Bununla babayla oğulu, kardeşle kardeşi, karıyla kocayı, kişiyle kabilesini karşı karşıya getiriyor."[20] Bu konuda, şu âyetler indi: *"Zira o, düşündü taşındı, ölçtü biçti! Sonra, canı çıkasıca tekrar (ölçtü biçti); nasıl ölçtü biçtiyse! Sonra baktı. Sonra kaşlarını çattı, suratını astı. En sonunda, kibirini yenemeyip sırt çevirdi de: "Bu (Kur'an) dedi, olsa olsa (sihirbazlardan öğrenilip) nakledilen bir sihirdir. Bu, insan sözünden başka bir şey değil." Ben onu sekara (cehenneme) sokacağım. Sen biliyor musun sekar nedir? Hem (bütün bedeni helak eder, hiçbir şey) bırakmaz, hem (eski hale getirip tekrar azap etmekten) vazgeçmez o. İnsanın derisini kavurur. Üzerinde ondokuz (muhafız melek) vardır."* (4, Müddessir, 74/18-30). Kur'an-ı Kerim bir kez daha Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğini ve Cebrail'le iletişimini vurgulayıp şöyle diyor: *"Hayır! Akıp giden, bir kaybolup bir etrafı aydınlatan yıldızlara andolsun, kararmaya yüz tuttuğunda geceye andolsun, ağarmaya başladığında sabaha andolsun ki o (Kur'an), şüphesiz değerli, güçlü ve Arş'ın sahibi (Allah'ın) katında itibarlı bir elçinin (Cebrail'in) getirdiği sözdür. O orada sayılan, güvenilen (bir elçi)dir. Arkadaşınız (Muhammed) de mecnun değildir. Andolsun ki, onu (Cebrail'i) apaçık ufukta görmüştür. O, gaybın bilgilerini (sizden) esirgemez. O lanetlenmiş şeytanın sözü de değildir."* (6, Tekvir, 81/15-25).

Kur'an, tevhid akîdesini de aynı şekilde, bu dönemde yalnızca Allah'ın birliğini, yüceliğini, gücünü ve her şeyin yaratıcısı olduğunu vurgulamakla yetiniyor. Bu dönemde inen âyetlerden birkaçı şöyledir: *"Yaratıp düzene koyan, tak-*

19. Seyyid Kutub, *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1979.
20. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. 270.

dir edip yol gösteren, (topraktan) yeşil otu çıkarıp sonra da onu kapkara bir sel artığına çeviren yüce Rabbinin adını tesbih (ve takdis) et. (7, *A'la, 87/1-5*); *"De ki: O, Allah birdir. Allah Sameddir. O, doğurmamış ve doğmamıştır. Onun hiçbir dengi yoktur."* (22, İhlas, 112/1-4). Kur'an, şirkin ve putlara tapmanın yanlışlığına ayrıntılı olarak ancak bu dönemden sonra peygamber açık davete, Kureyş tanrılarını ve putlarını eleştirmeye başlayınca girişti. Böylece, ileride göreceğimiz gibi, Mekke'de davetin gelişiminin ikinci aşamasını da başlatmış oluyordu.

Buna karşılık, sözünü ettiğimiz bu ilk dönemde inen çeşitli âyetler, ayrıntılı ve ısrarlı bir biçimde ahiret hayatını ve hesap, cennet, cehennem gibi kıyamet sahnelerini ele almışlardır. İşte bu, Kur'an'ın, bu dönemde, ilk müslümanların bilincini, muhayyilelerini ve ilgilerini çektiği odak noktası olmuştur. Kureyş ölümden sonra başka bir hayatın olduğunu kabul etmiyor, bu konuda alaycı bir biçimde direniyordu. Kur'an'ın bu konudaki üslûbu, güçlü, kabul edici, cedelci ve tehdit edici olmuştur. Diriliş, hesap, cennet ve cehennemi, sanki hissî konularmış gibi anlatarak canlı sahneler biçiminde sunuyordu. Bazan araya cennetlikler ile cehennemlikler arasında geçen birbirlerini kınadıkları, gördükleri sonucun sorumluluğunu birbirine yükledikleri bir diyalog, bazan da cehenneme atılanlar arasındaki bir çekişme giriyor, kimi zaman da cennetlikler ile cehennemlikler veya melekler arasında geçen sakin ve güzel bir sohbet giriyor, "insanlara bu dünyadan sonra vaad edilen öteki dünya, sadece nitelenmiş değildir, ayrıca tasvirli, hissedilebilir, hareketli, açık ve canlı bir vahiy olmuştur, insanlar bu dünyada tam bir hayat yaşamışlardır: Onu gözle görmüşler, etkilenmişler, bazan canları sıkılmış, bazan da tüyleri diken diken olmuştur. Kimi zaman içlerine korku girmiş, kimi zaman da yerini huzur almıştır. Bazan kor ateş onları yakmış, bazan da cennet rüzgarını tatmışlardır. Böylelikle, vaadedilen gün gelmeden önce bu dünyayı tam anlamıyla tanımışlardır. Kur'an'daki kıyamet sahneleri, hemen gelmiş gibidir, göz onları görür, gönül sezer. İki dünya arasındaki fark çok değildir, hatta bazan fark bile yoktur, daha da ötesinde, "ahiret" hazır gibidir, "dünya" hatırlayabilenlerin hatırındaki uzak geçmiş gibidir."[21]

Böylelikle Kur'an, kıyametin kopuşunu, korkusunu canlandıran, olaylarını duyumsatan hissî bir tasvirle anlatıyor: *"Güneş katlanıp dürüldüğünde, yıldızlar (kararıp) döküldüğünde, dağlar (sallanıp) yürütüldüğünde, gebe develer salıverildiğinde."* (6, *Tekvir, 81/1-4*); *"Kapı çalan! Nedir o kapı çalan? O kapı çalanın ne*

21. Seyyid Kutub, *Meşâhidu'l-Kıyâmet fi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'ş-Şûrûk, ty.

olduğunu bilir misin? İnsanların, ateşin etrafını sarmış pervaneler gibi olduğu, dağların da atılmış renkli yüne dönüştüğü gündür. O gün kimin tartılan ameli ağır gelirse işte o, hoşnut edici bir yaşayış içinde olur. Ameli yeğni olana gelince, işte onun anası (yeri, yurdu) Haviye'dir. Nedir o (Hâviye) bilir misin? Kızgın ateştir!" (30, Kâria, 101/1-11); *"Kıyamet gününe yemin ederim. Kendini kınayan (pişmanlık duyan) nefse yemin ederim (diriltip hesaba çekileceksiniz), insan, kendisinin kemiklerini biraraya toplayamayacağımızı mı sanır? Evet, bizim, onun parmak uçlarını bile aynen eski haline getirmeye gücümüz yeter. Fakat insan önündekini (kıyameti) yalanlamak ister, "kıyamet günü ne zamanmış?" diye sorar. İşte, göz kamaştığı, ay tutulduğu, güneşle ay biraraya getirildiği zaman! O gün insan, "Kaçacak yer neresi!" diyecektir. Hayır, hayır! (Kaçıp) sığınacak yer yoktur! O gün varıp durulacak yer, sadece Rabbinin huzurudur. O gün insana, ileri götürdüğü ve geri bıraktığı ne varsa bildirilir. Artık insan, kendi kendinin şahididir, isterse özürlerini sayıp döksün."* (31, Kıyamet, 75/1-15).

Kıyamet gününün bu canlı tasvirinden sonra Kur'an, bu dönemden itibaren peygamberlerini yalanlayan, Allah'ın dünyada yok ettiği ve ahirette acıklı bir azap hazırladığı eski kavimlerin kaderlerini hatırlatmaya yönelir. Bundan maksat, hem Muhammedî daveti yalanlayanları bekleyen sona dikkati çekmek, hem de kendilerine baskı yapanların karşılaşmaları gerekli ceza ile, mü'minlere huzur vermektir. Geçmişte peygamberleri yalanlayanların gördükleri ceza, şimdi onları yalanlayanların da başına gelecektir. Bunu vurgulamak için Kur'an, çoğu kez, sahne çok canlı olsun diye, geçmişten bazan şimdiki zaman, bazan da emir kipiyle sözetmeye yönelir: *"Nasıl Firavun'a bir elçi göndermiş idiysek doğrusu size de, hakkınızda şahitlik edecek bir peygamber gönderdik. Ama Firavun o peygambere karşı gelmiş, biz de onu ağır ve çetin bir şekilde hesaba çekmiştik. Peki inkar ederseniz, çocukları ak saçlı iḫtiyarlara çevirecek o günden kendinizi nasıl koruyabileceksiniz? Gökyüzü bile onunla (o günün dehşetiyle) yarılacaktır. Allah'ın vaadi mutlaka yerine gelir. İşte bu (anlatılanlar), şüphesiz bir öğüttür. Artık kim dilerse Rabbine (varan) bir yol tutar."* (3, Müzzemmil, 73/15-19); *"Görmedin mi, Rabbin ne yaptı Ad kavmine; direkleri (yüksek binaları) olan, ülkelerde benzeri yaratılmamış İrem şehrine, o vadide kayaları yontan Semüd kavmine, kazıklar (çadırlar, ordular) sahibi Firavun'a! Onların hepsi ülkelerinde azgınlık ettiler. Oralarda kötülüğü çoğalttılar. Bu yüzden Rabbin onların üstüne azap kamçısı yağdırdı. Çünkü Rabbin (her an) gözetlemededir."* (9, Fecr, 89/6-14).

Dikkati çeken nokta, kıyamet gününde azapla tehdit; bu dönemde, malla azgınlık, yetim, yoksul ve fakirlere iyilik yapmamanın bir cezası olarak sunulu-

yor: *"Nimet içinde yüzen o yalancıları bana bırak ve onlara biraz mühlet ver. Hiç şüphesiz bizim nezdimizde (onlar için hazırlanmış) boyunduruklar, yakıcı bir ateş, boğazdan geçmez bir yiyecek ve elem verici bir azap vardır. O gün (kıyamet günü) yeryüzü ve dağlar sarsılır; dağlar çöküntü ile akıp giden kum yığınına döner."* (3, Müzzemmil, 73/11-14); *"İnsan var ya, Rabbi kendisini imtihan edip de ikramda bulunduğunda ve bol nimet verdiğinde "Rabbim bana ikram etti" der. Onu imtihan edip rızkını daralttığında ise "Rabbim beni önemsemedi" der. Hayır! Doğrusu siz yetime ikram etmiyorsunuz, yoksulu yedirmeye birbirinizi teşvik etmiyorsunuz. Haram helal demeden mirası yiyorsunuz. Malı aşırı biçimde seviyorsunuz. Ama yeryüzü parça parça döküldüğü, Rabbinden emri) geldiği ve melekler saf saf dizildiği zaman (her şey ortaya çıkacaktır). O gün cehennem getirilir, insan yaptıklarını birer birer hatırlar. Fakat bu hatırlamanın ne faydası var! (işte o zaman insan:) "Keşke bu hayatım için bir şeyler yapıp gönderseydim!" der. Artık o gün, Allah'ın edeceği azabı kimse edemez. O'nun vuracağı bağı kimse vuramaz."* (9, Fecr, 89/15-26); *"Dini yalanlayanı gördün mü? işte o, yetimi itip kakar; yoksulu doyurmaya teşvik etmez. Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, onlar namazlarını ciddiye almazlar. Onlar gösteriş yapanlardır; hayra da engel olurlar."* (17, Maun, 107/1-7); *"Çokluk kuruntusu sizi o derece oyaladı ki, nihayet kabirleri ziyaret ettiniz. (Hayatınız boyunca, ölüm ânınıza ve kabirlere girinceye dek, malınızın ve çocuklarınızın çokluğuyla övünmüştünüz.) Hayır! Yakında bileceksiniz! Elbette yakında bileceksiniz! Gerçek öyle değil! Kesin bilgi ile bilmiş olsaydınız, (orada) mutlaka cehennem ateşini görürdünüz. Sonra ahirette onu çıplak gözle göreceksiniz. Nihayet o gün (dünyada yararlandığınız) nimetlerden elbette ve elbette hesaba çekileceksiniz."* (15, Tekasür, 102/1-8).

İşte bunlar, Kur'an-ı Kerim'in bu dönemde, üç yıl süren gizli davet döneminde inen pek az bölümünün ele aldığı temel konulardır. Bu konular, dinî olan ile dünyevî olanın organik bağlantı içinde olduğu bölümlerdir. Bir yandan Muhammed bin Abdullah, hem bedenî, psikolojik ve aklî oluşumu yüzünden öteki insanlar gibi bir beşerdir, hem de Cebrail aracılığıyla vahiy alan Allah'ın bir elçisidir; öte yandan "tek, ebedî, insanların rabbi, insanların hükümdarı" bir tanrı vardır; üçüncü olarak diriliş, hesap cennet veya cehennem biçiminde ceza (karşılık) vardır. Ahirette insanların karşılaşacağı son, sadece Muhammed'in peygamberliğine, Allah'ın birliğine ve ahiret gününe karşı tutumundan değil, aynı zamanda da yoksul ve fakirlere karşı takındığı tutum dolayısıyla, dünyada belirlenir. Araştırıcı, bu dönemde inen süre ve ayetlerden yaklaştık şu sonucu çıkarır: Allah'tan vahiy, mal konusunda bencillik yapan,

yetimlerin haklarını gözetmeyen, yoksullara iyilik yapmayan zenginleri görecekleri cehennemle korkutmak, iman eden, sadaka ve beşerî iyi işler yapanları gidecekleri cennetle müjdelemek için gelmiştir.

Kur'an, bugünkü "nimet sahibi yalancılar"ın sonunu geçmiş çağlardaki benzerlerinin sonu gibi belirttiğine, bu son, geçmiş kavimlerin yalancılarının zamanının Kureyş yalancılarının zamanıyla birbirine karıştığı, anlatım ve diyalogun doğrudan dünya zamanından ahiret zamanına geçtiği aynı sahnede geçmişin, şimdinin ve geleceğin birbirine girdiği açıklama biçimleriyle canlandırıldığına göre, *bu sahnelerle oluşan dinî, sosyal ve siyasî muhayyile, geçmişte olanla gelecekte olacak arasında, "öteki"yle eşzamanlı olmalıdır.* Dolayısıyla, "ahiret"teki ceza, sahne açısından bir ayırıcı bulunmadığı için dünyaya bağlı olacaktır. Böylece, bu dönemde Muhammedî davetin siyasî anlamı, şöyle beliriyor: "Öteki" müşrikler, kâfirler vb. sadece küfür ve şirklerinden dolayı değil, ayrıca malda bencilliklerinden ve yoksullara iyilik yapmamaktan dolayı da ahirette olduğu gibi dünyada da ceza göreceklerdir. Bu aslında bir tür "küfür"dür: Nimete küfür ve onunla bencillik. Dünya malı, sahibinin ahiretteki cezasını engellemeyeceğine göre, dünyada da engellemeyecektir. Muhammedî davetin ikinci döneminde, Mekke'de açıktan ve yüzyüze olunan dönemde çeşitli ayetlerde bu durum açıklanacaktır.

İnsanın ölümden sonraki kaderini bilme ve karşılaştığı zaaf ve baskı durumunu reddetmeyi dile getirme ihtiyacını da karşılayan "akîde" etkinliğinin boyutuna dair kendimiz için bir düşünce oluşturabiliriz. Bilinci bu akîdeye göre oluşan; çoğu üyeleri "genç ve zayıf insanlar"dan[22] olan ilk İslâm topluluğunu dikkate alırsak, bu "akîde"nin gönüllerdeki etkisine dair bir düşünce oluşturabiliriz. İşte bunlar, daha sonra ele alacağımız öteki gruplara karşılık, davetin temeli, güvenilir ve dürüst adamları olacak "ilk müslümanlar"dır (sâbikân evvelün).

4. Davetin Programı ve İnancın Temelleri

Mekke'deki Muhammedî davetin ilk gizli dönemiyle ilgili olarak ortaya koyduğumuz bu veriler, peygamberliğin dördüncü yılındaki açık davetin başlamasından onüçüncü yıla, Medine'ye hicret yılına kadar uzanan sonraki dönemde daha belirgin ve güçlü olacaktır. Öyleyse, "akîde"nin Muhammedî davet zamanında Arap siyasî aklının oluşumundaki, dolayısıyla bu davetin dev-

22. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, c. 1, s. 133.

lete dönüşmesindeki rolünü çözümlememiz çerçevesinde verilerimizi izleyelim.

İbn İshak şöyle diyor: "Bana gelen haberlere göre, Rasulullah (s.a.v.) kavmini İslâm'a davete başlayınca ve Allah'ın emrettiği gibi, tanrılarını anıncaya ve onları kınayıncaya kadar kavmi ondan uzaklaşmadı, ona da gelmedi. Böyle yapınca, olayın önemini kavradılar, hoşnutsuzluk gösterdiler ve ona karşı çıkmak ve düşmanlık konusunda fikir birliği oluşturdular."[23] İbn Sa'd, Zührî'den naklen aynı şeyi vurguluyor, peygamberin üç yıl süreyle insanları gizlice davet ettiğini, daha sonra açıktan davetle emrolunduğunu belirtiyor:

"Allah'ın davetine genç ve zayıf insanlardan, bazıları karşılık verdi, inananların sayışı çoğaldı. Kureyş kâfirleri söylediklerine aldırmıyordu. Meclislerine uğradığında, kendisini göstererek 'Abdulmuttaliboğulları'nın çocuğu, gökten konuşuyor dediler. Bu durum, Allah onların taptıkları tanrılarını kınayıncaya ve kâfir olarak ölen atalarının mahvolduğunu belirtinceye kadar sürdü. İşte o anda Rasulullah'ı kavradılar ve ona düşmanlık ettiler."[24]

Biraz da Kur'an'ın tanrılarına saldırmasından ve Kureyş'in müslümanlara eziyetlerinden ve bunun ardında gizli gerçek sebeplerden söz edelim. Öncelikle, Kur'an'ın Kureyş tanrılarını ve putlarını ele alış biçimini görelim. İşte bu, konunun boyutlarını daha derinden anlamamıza yardım edecektir.

Kur'an sûrelerinin iniş sırasına göre düzenini benimsediğimiz takdirde, Kur'an'ın Kureyş tanrılarını ele aldığı ilk sûre Necm sûresidir (iniş sırasına göre yirmi-üçüncüdür). Bu sûre, başlıca üç konuyu ele alıyor: 1) Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğini vurgulamak, Cebrail'le vahiy aldığı buluşmalarından bir sahnenin anlatımı, 2) Arap tanrılarını ve putlarını ele almak ve onlara saldırmak, 3) Ahiret gününün, ödül ve cezanın hatırlatılması. Bütün bunla özlü, güçlü, hep birden inmiş dedirtecek ölçüde sözcük ve anlam olarak birbirine bağlı peşpeşe kısa ayetlerle anlatılmıştır.

Sûre, belirttiğimiz gibi, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğini vurgulayarak başlıyor. Kendisine gelenin, çok güçlü bir melek olan Cebrail'in Allah'tan naklettiği vahiy olduğunu belirtiyor: *"Battığı zaman yıldıza andolsun ki, arkadaşınız (Muhammed) sapmadı ve batıla inanmadı; o, arzusuna göre de konuşmaz. O (bildirdikleri) vahy edilenden başkası değildir." Sonra süre, kendisine vahiy*

23. İbn Hişam, *Sîret*, c. 1, s. 264.
24. İbn Sa'd, *a.g.e.*, c. 1, s. 133.

indirmesi sırasında Hz. Muhammed'in Cebrail'le buluşma sahnesini anlatıyor: "Çünkü onu güçlü kuvvetli ve üstün yaratılışlı biri (Cebrail) öğretti. Sonra en yüksek ufukta iken asıl şekliyle doğruldu. Sonra (Muhammed'e) yaklaştı, derken daha da yaklaştı." Hz. Muhammed, Cebrail'in bütün ufku doldurduğunu görmüştü. Bu, onun bütün benliğini kaplamıştı. Artık gördüğünde hiçbir şüpheye düşemezdi. Kendisine bizzat Cebrail'in geldiğinde nasıl onunla çekişebilirler ve şüpheye düşebilirler: Evet, nasıl? Onu bir kez daha "İsra ve Miraç"[25] vaktinde, cennetin bulunduğu ve "Sidretü'l-Münteha"da bir ağaca üşüşen kuşlar gibi sayısızca Allah'ı teşbih eden meleklerin bulunduğu "îlliyyîn"in en üstünde görmüştü. Burada, gözü sapmadan ve meleküt dünyasının pekçok hayret edilecek durumlarını gördü: *"Onun gördüğü şey hakkında kendisiyle tartışır mısınız? Andolsun ki Muhammed Cebrail'i sınırın sonunda, başka bir inişinde de görmüştür. Orada me'va cenneti vardır: Sidre'yi bürüyen bürüyordu. Muhammed'in yüzü oradan ne kaydı, ne de onu aştı. O anda Allah (Cebrail aracılığıyla) vahyedeceklerini vahyetti."* (23, Necm, 53/12-17).

Böylece Necm Sûresi, daha önce inen sûrelerden daha güçlü biçimde Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğini vurguluyor: Burada durum, yalnızca muhatabın şüphesine ve şüphelendirmesine cevap veren yalın vurgulamaya özgü değildir. Bunun da ötesinde bu kez eşlik eden yüce melekûtun görülüşünün yanısıra, vahyin alınış biçiminin canlı bir sahneyle anlatımı da söz konusudur. Sûre, buradan, yani Allah'ın melekûtundan doğrudan Kureyş tanrılarına geçip, şöyle soruyor: Allah ve melekûtu işte böyle; "Allah'ın kızları" olduklarını söylediğiniz ve şefaat edeceklerini umduğunuz tanrılarınız Lât, Uzzâ ve Menat nedir? Bunu mantığınız, nasıl alıyor? Erkekleri kızlara yeğ tutarken, tanrılarınızı nasıl kız olarak değerlendiriyorsunuz? Erkekleri yeğlerken, kızları Allah'a nasıl izafe edersiniz? Asla, umduklarınızdan hiçbiri asla gerçekleşmeyecektir. Onlar size şefaat etmeyecektir. Çünkü hiçbir güç ve yetkileri yoktur: *"Andolsun o, Rabbinin en büyük âyetlerinden bir kısmını gördü. Lat, Uzza ve üçüncüleri olan ötekinin, Menat'ın ne olduğunu söyler misiniz? Demek erkek size,*

25. "İsra ve mirac" konusunda ravi ve muhaddislerin görüşleri çok çeşitlidir: "İsra'nın vaktinde ihtilaf edilmiştir. Hicretten bir yıl önce olduğu söylenmiştir. Enes ile Hasan, Peygamberlikten (Muhammedî davetin başlamasından) önce olduğunu belirtmişlerdir. Uyanık mı, uykudayken mi olduğunda da ihtilaf edilmiştir. Hz. Peygamber'in hanımı Aişe'den şöyle dediği nakledilir: "Yemin olsun, Rasulullah'ın bedeni çıkmadı, ruhuyla yükseldi." Muaviye'den de ruhuyla yükseldiği nakledilir. Hasan'dan uykuda gördüğü, rüyada olduğu rivayet edilir. Çoğu görüşler bunlardan farklıdır. Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 2, s. 437. İbn Hişam, *a.g.e.*, c.1, s. 396.

dişi O'na öyle mi? O zaman bu, insafsızca bir taksim! Bunlar (putlar), sizin ve atalarınızın taktığı isimlerden başka bir şey değildir. Allah onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Onlar ancak zanna ve nefislerinin arzusuna uyuyorlar. Halbuki kendilerine Rableri tarafından yol gösterici gelmiştir Yoksa insan, her arzu ettiği şeye sahip mi olacaktır? Ahiret de, dünya da Allah'ındır. Göklerde nice melek var ki onların şefaatleri, dilediği ve hoşnut olduğu kimse için Allah'ın izin vermesi dışında, bir işe yaramaz. Ahirete inanmayanlar, meleklere dişilerin adlarını takıyorlar. Halbuki onların bu hususta hiç bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Zan ise hiç şüphesiz hakikat bakımından bir şey ifade etmez." (Necm, 53/18-28)[26].

---

26. Bu bağlamda, zikredilen konulardan birisi de "Garânîk" olayıdır. Özeti şudur: Kureyş'in baskısı yüzünden Habeşistan'a göç eden bir grup müslümandan bazıları iki ay sonra Mekke'ye döndü. "Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelişlerin sebebi şuydu: Kavminin kendisinden uzak durduğunu görünce, bu durum kendisine ağır geldi, Allah'ın onları birbirine yaklaştıracağı bir şey yapmasını temenni etti, bunu içinden geçirdi. Bunun üzerine, Necm sûresinin başındaki âyetler indi. "Lât ve Uzzâ'nın ne olduğunu bilir misin?" bölümüne gelince, şeytan onun diline kendi kendine söylendiğini pelesenk etti: "İşte bunlar yüksekteki turnalardır. Onların şefaati umulur." Kureyş bunu duyunca sevindi. Secde edince, kendisiyle birlikte hem müslümanlar, hem de müşrikler secde etti... Sonra insanlar dağıldı. Habeşiştan'daki müslümanlara Kureyş'in müslüman olduğu haberi gitti. Ordakilerin bir bölümü kaldı." Bkz. Taberî, Tarih, c.1, s. 552. İbnudl-Esîr, *Kâmil*, c.2, s. 52-53. Süheylî, *er-Ravdu'l-Unf*, c. 1, s. 126. Pekçok tarihçi bu olayı naklederken, müfessirler ve muhaddisler ise yalanlamaktadır. Biz, bunun tamamen uydurma olduğunu düşünüyoruz: Çünkü, iniş tarihi açısından, Kureyş tanrılarının ele alnıdığı ilk sûre olan Necm sûresinde yer almıştır. Öyleyse Habeşiştan'a hicretten önce inmiş olmalı. Çünkü bu hicret, Hz. Peygamber (s.a.v.), tanrılarına saldırmaya başladıktan sonra Kureyş'in müslümanlara baskısından dolayı olmuştur. Öte yandan, sözü edilen kıssa, Necm sûresinin Habeşiştan'a hicretten sonra inmiş olmasına dayalıdır. Öyleyse burada kıssa, bir iç çelişki içeriyor. Bunu da ötesinde, Necm sûresi gelişkin ve güçlü anlatımı bulunan bir bütündür; belirttiğimiz gibi, zaaf durumunu değil, güçlülük durumunu bildirir. Buna ayrıca, sûrenin bağlamının, sözü edilen "Garânîk âyeti"ni ortaya atma durumu olmadığını da eklemeliyim. Sûredeki güçlülük durumu, baştan sona sürmektedir. Rivayet şöle diyor: Mekke müşrikleri, okurken sûrenin secde yerine geldiğinde Hz. Peygamber'le (s.a.v.) birlikte secde ettiler. Secde bölümü, sûrenin sonunda yer alır; yani sûre, tanrılarını eleştirip saldırdıktan, şefaatlerini reddettikten ve ileride göreceğimiz gibi bazı Kureyş önderlerini eleştirdikten sonraki bölümdedir. Bütün bunlar, Kureyş'in Hz. Peygamber'le (s.a.v.) birlikte secde edişiyle uygunluk göstermez. Bu kıssanın çevresinde örüldüğü ilgini, yani bazı müslümanların Habeşiştan'dan dönüşünün ise, başka sebepleri olmalıdır. Çünkü, yalnızca Hz. Peygamber'le (s.a.v.) Kureyş arasında bir andlaşma yapıldığı söylentisini duymaları dolayısıyla hemen iki ay sonra muhacir müslümanların dönmesi makul değildir. Öte yandan onlar, Kureyş'in Habeş hükümdarına muhacirleri kovmasını isteyen bir heyeti gönderdiğini biliyorlardı; bu bir ay veya ona yakın bir süre önceydi. Müslümanları, hicretlerinden sadece iki ay, Kureyş'in Habeş kralıyla görüşmesinden iki aydan az bir zaman sonra Mekke'ye döndüren sebep, Hz. Muhammed (s.a.v.) ile Kureyş arasındaki andlaşma söylentisin-

Daha sonra sûre, üçüncü konuya, ahiret gününden, ödül ve cezadan, her birinin ilgili olduğu işlerden sözetmeye geçiyor: "*Onun için sen bizi anmaktan yüz çeviren ve dünya hayatından başka bir şey istemeyen kimselere yüz verme, işte onların erişebilecekleri bilgi budur. Şüphesiz ki senin Rabbin, evet O, yolundan sapanı daha iyi bilir; O, hidayette olanı da çok iyi bilir. Göklerde ve yerde bulunanlar hep Allah'ındır. Bu, Allah'ın, kötülük edenleri yaptıklarıyla cezalandırması, güzel davrananları da daha güzeliyle mükafatlandırması içindir. Ufak tefek kusurları dışında, büyük günahlardan ve edepsizliklerden kaçınanlara gelince, bil ki Rabbin, affı bol olandır. O, sizi daha topraktan yarattığı zaman ve siz annelerinizin karınlarında bulunduğunuz sırada (bile), sizi en iyi bilendir. Bunun için kendinizi temize çıkarmayın. Çünkü O, kötülükten sakınanı daha iyi bilir.*" (Necm, 53/29-32)

Bu bağlamda, ahiretten, ödül ve cezadan sözetme bağlanımda sûre, bu gibi durumlarda genellikle olduğu gibi, malı, sahiplerini ve harcanma yollarını ele alıyor. Bu konuda şu olay nakledilir: Osman bin Affan, hayır yolunda büyük harcamalar yapıyordu. Süt kardeşi ona şöyle dedi: "Böyle harcar durursan, hiç malın kalmayacak." Osman şu cevabı verdi: "Benim bazı günahlarım ve kusurlarım var. Yaptıklarımı, Allah'ın rızasını kazanmayı istiyorum, bağışlamasını umuyorum." Kardeşi dedi ki: "Deveni semeriyle bana ver. Senin bütün günahlarını yüklenirim." Devesini ona verdi, buna şahitler tuttu, iyilik yapmaktan vazgeçti."[27] Bu davranışı hoş karşılamayan şu âyetler indi: "*Gördün mü arkasını döneni? Azıcık verip sonra vermemekte direneni? Acaba gaybın bilgisi kendi yanındadır da o görüyor mu? Yoksa, Musa'nın ve akdine vefa gösteren (İyilik ve özveri için oğlunu kesmeye niyetlenerek vefatını gösteren) İbrahim'in sahifelerinde yazılı olanlar kendisine haber verilmedi mi? Gerçekten hiçbir günahkar, başkasının günah yükünü yüklenemez. Bilsin ki insan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur. Çalışması da ileride görülecektir. Sonra ona karşılığı tastamam verilecektir.*" (Necm, 53/33-41).

Sûre, daha önce İbrahim ve Musa'ya indirilen sahifelerdeki, her şeyin sonu Allah'adır, yaratma da ondandır, dünyadaki sevindiren veya üzen mal, mülk, çocuk da onun ihsanıdır yargısını hatırlatmayı sürdürüyor. Daha sonra sûre, ünlü yıldız Şi'ra'yı ele alıyor. Huzâa kabilesi bir yıldıza tapardı. "İleri gelenlerinden Ebu Kebşe bu çığırı aşmıştı. Kureyş de dinlerine muhalefeti dolayısıyla

---

den daha büyük bir şey olmalıdır. Dönüşlerindeki gerçek sebep, Habeş hükümdarına karşı ortaya çıkan ayaklanma dolayısıyla canlarına bir zarar gelme korkusu olabileceği gibi, başka bir şey de olabilir.

27. Zemahşerî, *a.g.e.*, c. 4, s. 33.

bu Ebu Kebşe'ye benzetmek için Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Ebu Kebşe diyordu."[28] Bundan sonra sûre, Allah'ın yaratıklarından biri olduğunu vurguluyor, peygamberlerini yalanlayan geçmiş kavimlerin sonunu hatırlatıyor: "*Şüphesiz en son varış Rabbinedir. Doğrusu güldüren de ağlatan da O'dur. Öldüren de dirilten de O'dur. Şurası muhakkak ki (rahime) atıldığında nutfeden, erkek ve dişiden ibaret olan iki çifti O yarattı. Şüphesiz tekrar diriltmek de O'na aittir. Zengin eden de yoksul kılan da O'dur. Doğrusu Şi'ra yıldızının Rabbi de O'dur. Şüphesiz ki önceki Ad kavmini O helak etti. Semûd'u da (O helak etti) ve geriye hiçbir şey bırakmadı. Daha önce de çok zalim ve pek azgın olan Nuh kavmini (helak etmişti). Altüst olan şehirleri de o böyle yaptı. Onların başına getireceğini getirdi! Şimdi Rabbinin nimetlerinin hangisinde şüpheye düşersin? iste bu ilk uyarıcılardan bir uyarıcıdır. Yaklaşan yaklaştı. Onu (vaktini) Allah'tan başka açığa çıkaracak yoktur. Şimdi siz bu söze (Kur'an'a) mı şaşıyorsunuz? Gülüyorsunuz da ağlamıyorsunuz! Gaflet içinde oyalanmaktasınız! Haydi Allah'a secde edip O'na kulluk edin!* (Necm, 53/42-62).

Böylelikle, çağdaş anlatımla, Muhammedî davetin yeni dönemini, açık davet ve putlara saldırı dönemini başlatan bu sûrenin, davet "program"ının ve "akîde"nin temellerinin genel ve özet bir sunumu olduğu söylenebilir:

— Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğini, Kur'an'ın ona Cebrail aracılığıyla vahyedildiğini vurgulama,

— Allah'ın birliğini, ortağının olmadığını vurgulama, putlara saldırı, onlara tapanların akılsızlığını belirtme,

— Ölümden sonra, insanların dünyada yaptığı işlere göre ödül ve ceza göreceği başka bir hayatın varlığını vurgulama,

— Yoksullara, fakirlere ve Allah yoluna (kamu yararına) harcamaya teşvik,

— Peygamberlerini yalanlayan geçmiş kavimlerin sonunu hatırlatma,

— Ortaksız tek bir yaratıcı tanrının bulunduğunun kanıtı oluşu açısından, bir bütün ve parçalar olarak evrendeki düzene dikkat çekme.

28. Zemahşerî, *a.g.e.*, c.4, s. 34.

5. Açık Davetin Hedefleri ve Yöntemleri

Anlaşılacağı üzere, bu "program", şirki ve putları ele alışı dışında, gizli davet programından farksızdır. Kureyş'i ayağa kaldıran da işte budur. Tutumları, peygamberin daveti ve ölümden sonra hayat görüşüyle birlikte, yalın alaydan, baskı, işkence ve binbir türlü eziyete dönüştü. Bu baskı durumlarına ve derin sebeplerine geçmeden önce, Kur'an'ın bu programdaki açıklama yöntemi üstünde biraz durmak istiyoruz. İkinci dönem, Mekke'deki açık davetli ve altı-yedi yıl (peygamberliğin dördüncü yılından onüçüncü yılına) kadar süren bu dönem, Kur'an'ın büyük bir bölümünün inişine tanık olacaktır (yaklaşık üçte ikisi Mekke'de, ötekiler Medine'de indi). Bu uzun dönemde Kur'anî söylemin temel ekseni, şirki ve putları tapmayı bırakmaya çağrı, sadece atalarının izinden gittikleri savlarında Kureyş'i eleştirmek olmuştur. Kur'an Kureyş'e karşı eleştirisini, çeşitli biçimlerde yapmıştır. Bunların en belirgini, daima geçmiş ümmetlerin putlara tapmalarını atalarının da böyle yapmalarına dayandırdığına işaret ederek anlatılan peygamber kıssaları olmuştur.

Böylelikle, ataların şimdiki nesilleriyle ilişkisi geçmiştekinin aynıdır. Atalar sapıktır. Nesillerine de sapıklığı miras bırakmışlardır. Öyleyse, yeni nesiller, bu putlara tapma meselesinde atalarıyla ilişkiyi "koparmalı"dır. Bunun "siyasî" anlamı, Muhammedî davetin yeni nesillere, özellikle geleceğin insanları gençlere yönelmesidir. Davet hangi davet olursa olsun daima geleceğe yönelir. Bu meseleyi ve onun "siyasî" anlamını doğru değerlendirmek için, burada birkaç örnek vermek istiyoruz. "Atalar" (âbâ) sözcüğü, bu dönemde, Mekke'de Kureyş'le karşı karşıya gelme döneminde Kur'an'ın (iniş sırasına göre Necm sûresinden sonra) 24 sûresinde ve yaklaşık 31 âyette yer almıştır. Bu yer alma, büyük çoğunlukla, kınama, ataların şirkini kınama biçimindedir. Şu âyetlerde olduğu gibi: "*Ey Adem oğulları! Şeytan, ana-babanızı, ayıp yerlerini kendilerine göstermek için elbiselerini soyarak cennetten çıkardığı gibi sizi de aldatmasın. Çünkü o ve yandaşları, sizin onları göremeyeceğiniz yerden sizi görürler. Şüphesiz biz şeytanları, inanmayanların dostları kıldık. Onlar bir kötülük yaptıkları zaman: "Babalarımızı bu yolda bulduk. Allah da bize bunu emretti" derler. De ki: Allah kötülüğü emretmez. Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?*" (38, A'raf, 7/27-28). Böylelikle ataların sapıklığı, beşerin temelli bir özelliğidir. Çünkü, Adem'le, Havva'yla, yanlarındakilerle ve Şeytanın (İblis) süsledikleriyle ilgilidir. Aynı sürede, aynı anlamda, Allah'ın, bir birey olarak insana sorumluluğunu yüklediğini okuyoruz: Birey, akıllı, düşünebilen, akıl yürütebilen ve dolayısıyla bağımsız görüş benimseyebilen bir varlık oluşu açısından, Allah'ı tanımakla yükümlü ve sorumludur, atalarının inandığını bir yana bırakıp kendi sorumlulu-

ğunu yüklenmelidir. Şu ayet bu anlayışı, temsil yoluyla aynen şöyle dile getirir: "*Kıyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin Adem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler.*" (38, A'raf, 7/172).

Meryem sûresi, İbrahim ile babası arasında aynı konuda geçen canlı bir diyalogu sunuyor: "*Kitap'ta İbrahim'i an. Zira o, sidkı bütün bir peygamberdi. Bir zaman o babasına dedi ki: Babacığım! Duymayan, görmeyen ve sana hiçbir fayda sağlamayan bir şeye niçin taparsın? Babacığım! Hakikaten sana gelmeyen bir ilim bana geldi. Öyle ise bana uy ki, seni düz yola çıkarayım. Babacığım! Şeytana kulluk etme! Çünkü şeytan, çok merhametli olan Allah'a asi oldu. Babacığım! Allah tarafından sana azap dokunup da şeytanın yakını olmandan korkuyorum. (Babası:) Ey İbrahim! dedi, sen benim tanrılarımdan yüz mü çeviriyorsun? Eğer vazgeçmezsen, andolsun seni taşlarım! Uzun bir zaman benden uzak dur! (İbrahim:) Selam sana (esen kol) dedi, Rabbimden senin için mağfiret dileyeceğim. Çünkü O bana karşı çok lütufkardır. Sizden de, Allah'ın dışında taptığınız şeylerden de uzaklaşıyor ve Rabbime yalvarıyorum. Umulur ki (senin için) Rabbime dua etmemle bedbaht (emeği boşa gitmiş) olmam.*" (43, Meryem, 19/41-48). *Lokman süresi, İbrahim'in babasının affını istemesinin genel kural olmayacağını, genel kuralın oğullarını şirke çağırdıklarında atalara isyan olduğunu belirtir: "Lokman, oğluna öğüt vererek: Yavrucuğum! Allah'a ortak koşma! Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür, demişti. Biz insana, ana-babasına iyi davranmasını tavsiye etmişizdir. Çünkü anası onu nice sıkıntılara katlanarak taşımıştır. Sütten ayrılması da iki yıl içinde olur. (İşte bunun için) önce bana, sonra da ana-babana şükret diye tavsiyede bulunmuşuzdur. Dönüş ancak banadır. Eğer onlar seni, hakkında bilgin olmayan bir şeyi (körü körüne) bana ortak koşman için zorlarlarsa, onlara itaat etme. Onlarla dünyada iyi geçin. Bana yönelenlerin yoluna uy. Sonunda dönüşünüz ancak banadır. O zaman size, yapmış olduklarınızı haber veririm.*" (55, Lokman, 31/13-15)[29].

Bu bağlamda, özel anlamlı konulardan biri de, Kur'an'ın putlara tapan atalar ile zenginleri (mal ve nimet sahiplerini) yanyana belirtmesidir: "*Senden önce de hangi memlekete uyarıcı göndermişsek mutlaka oranın varlıklıları: Babalarımı-*

29. Medine'de inmiş olan Mümtehıne sûresi, İbrahim'in babası için istiğfarının, yalnızca bir dua olduğunu, örnek alınmaması gerektiğini belirtir. Örnek, kavimlerine "Biz Allah'tan başka taptıklarınızdan uzağız" diyenlerdir. Tevbe sûresi de, daha sonra göreceğimiz gibi, ne peygamberin, ne de mü'minlerin müşrik ataları için istiğfar etmelerinin caiz olmadığını belirtir.

zı bir din (millet ve din) üzerinde bulduk, biz de onların izlerinden gideriz, derlerdi." (62, Zuhruf, 43/23); *"Biz hangi ülkeye bir uyarıcı göndermişsek mutlaka oranın varlıklı ve şımarık kişileri: Biz, size gönderilmiş olan şeyi inkar ediyoruz, demişlerdir. Yine dediler ki: Biz malca ve evlatça daha çoğuz, biz azaba uğratılacak da değiliz."* (56, Sebe', 34/34-35); *"Bir ülkeyi helak etmek istediğimizde, o ülkenin zenginlik sebebiyle şımarmış elebaşılarına (iyilikleri) emrederiz; buna rağmen onlar orada kötülük işlerler. Böylece o ülke, helake müstahak olur; biz de orayı darmadağın ederiz."* (48, İsra, 17/16).

Kur'an, zenginlerin âhiretteki sonlarını bize bildiriyor: *"Soldakiler; ne yazık o soldakilere! İçlerine işleyen bir ateş ve kaynar su içinde, serin ve hoş olmayan kapkara dumandan bir gölge altındadırlar; çünkü onlar bundan önce varlık içinde sefahata dalmışlarda."* (44, Vâkıa, 56/41-45. Ayrıca bkz. Muminün, 23/33-164; Enbiya, 21/13; Hüd, 11/116).

Gerçekten de, Kur'an'ın, Mekke döneminde "mal"ı ve sahiplerini belirtmesi, çoğunlukla kınama ve tehdit biçiminde olmuştur. Müfessirlerin, Muhammedi davete karşı olan, gizli davet döneminde onunla alay eden, açık davet ve putlara saldırı döneminde bu davetle savaşmaya başlayan Kureyş zenginlerinden belli kişiler hakkında indiğini belirttikleri bazı ayetler vardır. Bunlardan biri, peygamberin amcası "Ebu Leheb" denilen kişiyle ilgili rivayettir: Adı Abduluzza bin Abdülmuttalib idi. Kendisi ve Ebu Süfyan'ın kızkardeşi olan karısı Ummu Cemil, peygambere kaba davranıyorlardı. Ebu Leheb, bazan şöyle diyordu: "Muhammed bana, görmediğim bazı şeyleri vaadediyor. Ölümden sonra hayat olduğunu iddia ediyor. Bundan sonra elime ne koyabilir?" Sonra eline üflüyor ve şöyle diyordu: Kuruyasıcalar! Muhammed'in dediklerinden sizde bir şey göremiyorum."[30] Karısı Ummu Cemîl, Hz. Peygamberin yoluna dikenli odun atardı. Bu kadın ve kocası hakkında Mesed (Tebbet) sûresi indi: *"Ebu Leheb'in iki eli kurusun! Kurudu da. Malı ve kazandıkları ona fayda vermedi. O, alevli bir ateşte yanacak. Odun taşıyıcı olarak ve boynunda hurma lifinden bükülmüş bir ip olduğu halde karısı da (ateşe girecek)."* (5, Mesed, 111/1-5).

30. İbn Hişam, *Sîret*, c.1, 351. Mesed (Tebbet) sûresinin, Ebu Leheb'in Hz. Peygamber'e (s.a.v.) söylediği "Ehli kuruyasıca! Bizi bunun için mi topladın?" sözüyle bağlantısını kuran başka bir rivayet daha vardır. Bu, açık davetle emrolunduğunda, kavmini İslâm'a davet için toplandığında olmuştur. Konuyu araştıranların hepsinin belirlediği sıraya göre "Mesed" Sûresinin iniş tarihinin açık davet emrinden önce inmiş olmasını gerektirdiğine inanıyoruz.

Ebu Cehil bin Hişam bin Mugire el-Mahzümî, Muhammedi davetle savaşan Kureyş'in büyük zenginlerinden biriydi. Anlatıldığına göre, Kureyş'ten bir gruba şöyle demiş: "Muhammed, sizin önünüzde yüzünü toprağa bular mı?". Topluluk "evet" deyince, şunları söyledi: "Lât ve Uzzâ'ya yemin olsun, onun böyle yaptığını görürsem, boynunu vuracağım ve yüzünü toprağa bulayacağım." Bunun üzerine şu ayetler indi: *"Gerçek şu ki, insan kendini kendine yeterli görerek azar."* (1, Alak, 96/6-7). Eleştirici ve tehdit edici ayetlerin indiği Kureyş önderlerinden birisi de Velid bin Mugire el-Mahzümî'dir. Başkanlığı ve zenginliği dolayısıyla "Vahîdu kavmihî" (kavminin seçkini) denirdi: "Tarla, hayvan ve ticaret sahibiydi." Mekke'de kendisiyle birlikte yaşayan ve muhtaç olmayan pekçok oğlu vardı.[31] Velid hakkında şu âyetler indi: *"Tek olarak yaratıp, kendisine geniş servet ve gözü önünde duran oğullar verdiğini, kendisi için (nimetleri önüne) serdikçe serdiğini o kimseyi bana bırak!"* (4, Müddessir, 74/11-14); *"O halde, (hakikati) yalan sayanlara boyun eğme! Onlar isterler ki, sen yumuşak davranasın da onlar da sana yumuşak davransınlar. (Resulüm!) Alabildiğim yemin eden, aşağılık, daima kusur arayıp kınayan, durmadan laf götürüp getiren, iyiliği hep engelleyen, saldırgan, günaha dadanmış, kaba ve haşin, bütün bunlardan sonra bir de soysuzlukla damgalanmış kimselerden hiçbirine, mal ve oğulları vardır diye, sakın boyun eğme. Ona ayetlerimiz okunduğu zaman o, "Öncekilerin masalları!" der.* (2, Kalem, 68/8-15). Bu Velid bin Mugire ve onun gibi zengin biri olan Umeyye bin Halef, Kureyş meclislerinde Hz. Peygamber'in aleyhinde konuşuyorlardı. Bu konuda şu ayetler indi: *"Arkadan çekiştirmeyi, yüze karşı eğlenmeyi adet edinen herkesin vay haline! O ki, mal toplamış ve onu sayıp durmuştur. (O), malının kendisini ebedî kılacağını zanneder. Hayır! Andolsun ki o, Hutame'ye (ateşe) atılacaktır."* (32, Hümeze, 104/1-4).

Velid bin Mugîre şöyle diyordu: "Mekke'nin ulusu ben ve Taifin ulusu Urve bin Mes'ud dururken, Kur'an Muhammed'e mi inecek?"[32] Bu konuda, şu âyetler indi: *"Ayrıca dediler ki: Bu Kur'an iki şehirden bir büyük adama indirilse olmaz mıydı? Rabbinin rahmetini onlar mı paylaştırıyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için kimini ötekine derecelerle üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların biriktirdikleri şeylerden daha hayırlıdır. Şayet insanların küfürde birleşmiş bir tek ümmet olması (tehlikesi) bulunmasaydı, Rahman'ı inkâr edenlerin evlerinin tavanlarını ve çıkacakları merdivenleri gümüşten yapardık. Evlerinin kapılarını ve üzerine yaşlanacakları koltukları da*

31. Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 4, s. 182.
32. Zemahşerî, *a.g.e.*, c.4, s. 256.

(hep gümüşten yapardık), ve onları zinetlere (altına) boğardık. Bütün bunlar sadece dünya hayatının geçimliğidir. Ahiret ise, Rabbinin katında, Allah'ın azabından sakınıp rahmetine sığınanlara mahsustur." (62, Zuhruf, 43/31-35). Zengin, güçlü ve sert biri olan Ebu'l-Eşed bin Kelde hakkında, şu âyetler indi: *"Biz insanı (yüzyüze geleceği nice) zorluklar içinde yarattık. İnsan, hiç kimsenin kendisine güç yetiremeyeceğini mi sanıyor? "Pek çok mal harcadım" diyor. Kimse onu görmedi mi sanıyor? Biz ona iki göz vermedik mi?"* (35, Beled, 90/4-9). Ebu Süfyan hakkında ise şu âyetler indi: *"Kim cimrilik eder, kendini müstağni sayar, en güzeli de yalanlarsa, biz de onu en zora hazırlarız. Düştüğü zaman da malı kendisine hiç fayda vermez."* (18, Leyi, 92/8-11).

Malî azgınlıkları eleştirilen belli kişiler hakkında inen âyetlerin yanısıra, malın kınandığı ve tehdit edildiği başka âyetler de vardır. (Bu, yirmiden fazla Mekkî sûrede sözkonusudur. Medenî sûrelerde ise mal, ya yoksul ve fakirlere iyilik yapmaya teşvik, ya müşriklerle savaş için ordu donatımına katılmaya teşvik, ya da gösteriş ve cimriliğin kınanması, mala dayalı otorite ve. azgınlığın eleştirisi bağlamında sözkonusu edilmiştir).

Burada, Kur'an'ın Mekkî bölümünde inen bazı âyetleri, iniş sırasına göre vermekle yetineceğiz. Şu âyetler, böyledir: *"insan (kafir) var ya, Rabbi kendisini sınayıp da ikramda bulunduğunda ve bol nimet verdiginde "Rabbim bana ikram etti" der. Onu sınayıp rızkını daralttığında ise "Rabbim beni önemsemedi" der. Hayır! Doğrusu siz yetime ikram etmiyorsunuz, yoksulu yedirmeye birbirinizi teşvik etmiyorsunuz. Haram helal demeden mirası yiyorsunuz. Malı aşırı biçimde seviyorsunuz."* (9, Fecr, 89/15-20). Hz. Musa, Firavun'a ve çevresindekilere mallarıyla azgınlıkları dolayısıyla beddua ediyor: *"Musa dedi ki: Ey Rabbimiz! Gerçekten sen Firavun ve kavmine dünya hayatında 21-net ve nice mallar verdin. Ey Rabbimiz! (Onlara bu nimetleri), insanları senin yolundan saptırsınlar ve elem verici cezayı görünceye kadar iman etmesinler, diye mi (verdin)? Ey Rabbimiz! Onların mallarını yok et, kalplerine sıkıntı ver (ki iman etsinler)."* (49, Yunus, 10/88). Kur'an'daki kıssalar, daha önce belirttiğimiz gibi, ibret, ders alma ve örnekleme içindir, dolayısıyla benzetmeye dayanır: Burada Hz. Musa, Hz, Muhammed'e, Firavun ise Velid bin Mugîre ve Kureyş'in öteki zenginlerine benzer. Bu anlam, çocuklarının ve mallarının çokluğuyla öğünen ve peygamberleri yalanlayan azgın zenginler hakkındaki genel hükmü vurguluyor: *"Biz hangi ülkeye bir uyarıcı göndermişsek mutlaka oranın varlıklı ve şımarık kişileri: Biz, size gönderilmiş olan şeyi inkar ediyoruz, demişlerdir. Yine dediler ki: Biz malca ve evlatça daha çoğuz, biz azaba uğratılacak da değiliz."* (56, Sebe', 34/34-35); *"Onlara, şu iki ada-*

mı misal olarak anlat: Bunlardan birine iki üzüm bağı vermiş, her ikisinin de etrafını hurmalarla donatmış, aralarında da ekinler bitirmiştik iki bağın ikisi de yemişlerini vermiş, hiçbirini eksik bırakmamıştı. İkisinin arasından bir de ırmak fışkırtmıştık. Bu adamın (kafirin) başka geliri de vardı. Bu yüzden (mü'min) arkadaşıyla konuşurken ona şöyle dedi: "Ben, servetçe senden daha zenginim; insan sayısı bakımından da senden daha güçlüyüm." (Böyle gurur ve kibirle) kendisine zulmederek bağına girdi. Şöyle dedi: "Bunun, hiçbir zaman yok olacağını sanmam. Kıyametin kopacağını da sanmıyorum. Şayet Rabbimin huzuruna götürülürsem, hiç şüphem yok ki, (orada) bundan daha hayırlı bir akıbet bulurum." (67, Kehf, 18/32-36); *"(Öğütlerinin fayda vermemesi üzerine) Nuh: Rabbim! dedi, doğrusu bunlar (kavmim) bana karşı geldiler de, malı ve çocuğu kendi ziyanını arttırmaktan başka işe yaramayan kimseye uydular. Birbirinden büyük düzenler kurdular. İnsanlara dediler ki: "Sakın tanrılarınızı bırakmayın. Ved, Suva, Yegûs ve Nesr putlarından asla vazgeçmeyin." Böylece birçoklarını saptırdılar. Rabbim! Sen bu zalimlerin sadece şaşkınlığını arttır. Onlar, günahları yüzünden suda boğuldular, ateşe sokuldular, kendilerine Allah'tan başka yardımcı bulamadılar. Nuh dedi ki: Rabbim! Yeryüzünde hiçbir yalancı bırakma. Doğrusu sen onları bırakırsan, kullarını saptırırlar. Sadece ahlaksız ve aşırı inkarcıdan başkasını doğurup yetiştirmezler."* (69, Nuh, 71/1-27).

Kur'an, azgın zenginler ve mala dayalı azgınlık ile şirk ve sapıklığı yanyana ele aldığı gibi, ululuk taslayanları (müstekbir) ve güçsüzleri (mustad'af) de yanyana ele almıştır: Güçlüler, ululuk taslayanlardır; kibriya, tekebbür ve kibir aynı anlamda olup, ululuk görüntüsü vermek demektir; kebair (büyük günah ve ahlaksızlıklar) kelimesi de bu köktendir. Güçlüler ile azgın zenginler aynı saftadır; bunlar "kavmin önderleri"ni (meleu'l-kavm) oluştururlar ki "kâfirler ve müşrikler"den ibarettir. Bunların karşısında ise "güçsüzler" vardır; güçsüzler, güçlülerin zayıf ve küçük düşürdüğü ezilenlerdir; güçsüzler, çoğunlukla mü'mindir. Kur'an'da, peygamber kıssaları çerçevesinde iki tarafın bir diyalog çerçevesinde karşı karşıya olduğu pek çok âyet vardır: *"Kavminin ileri gelenlerinden büyüklük taslayanlar, içlerinden zayıf görülen inananlara dediler ki: Siz Salih'in, Rabbi tarafından gönderildiğini biliyor musunuz? Onlar da "Şüphesiz biz onunla ne gönderilmişse ona inananlarız" dediler. Büyüklük taslayanlar dediler ki: "Biz de sizin inandığınızı inkar edenleriz. " (38, Araf, 7/75-76);" Milletinin büyüklük taslayan ileri gelenleri dediler ki: Ey Şuayb! Ya dinimize dönersiniz, ya da seni ve yanındakileri kentimizden kovarız."* (38, A'raf, 7/88). Bazan diyalog, "gelecek"le, ahiretle ilgilidir: *"Kâfir olanlar dediler ki: Biz hiçbir zaman bu Kur'an'a ve bundan önce gelen kitaplara inanmayacağız. Sen o zalimleri, Rablerinin huzurunda*

tutuklanmış, birbirlerine söz atarlarken bir görsen! Zayıf sayılanlar, büyüklük taslayanlara: Siz olmasaydınız, elbette biz inanan insanlar olurduk, derler. Büyüklük taslayanlar, zayıf sayılanlara (kıyamet gününde): Size hidayet geldikten sonra sizi ondan biz mi çevirdik? Bilakis siz suç işliyordunuz, derler. Zayıf sayılanlar da büyüklük taslayanlara: Hayır! Gece gündüz (işiniz) tuzak kurmaktı. Çünkü siz daima Allah'ı inkar etmemizi, O'na ortaklar koşmamızı bize emrederdiniz, derler. Artık azabı gördüklerinde, için için yanarlar; biz de o inkar edenlerin boyunlarına demir halkalar takarız. Onlar ancak yapmakta oldukları günahları yüzünden cezalandırılırlar." (56, Sebe', 34/31-33). Aynı karşılaşma başka bir yerde, ama bu kez Firavun'un çevresi arasında tekrarlanıyor: "*(Kâfirler) ateşin içinde birbirleriyle çekişirlerken zayıf olanlar, o büyüklük taslayanlara: Biz size uymuştuk. Şimdi ateşin birazını bizden sayabilir misiniz? derler. O büyüklük taslayanlar ise: Doğrusu hepimiz bunun içindeyiz. Şüphe yok ki Allah kulları arasında vereceği hükmü verdi, derler.*" (58, Gafir, 40/47-48). Genel bir biçimde de tekrarlanır: "*(Kıyamet gününde) hepsi Allah'ın huzuruna çıkacak ve zayıflar o büyüklük taslayanlara diyecekler ki: "Biz sizin tabilerinizdik. Şimdi siz, Allah'ın azabından herhangi bir şeyi bizden sayabilir misiniz?" Onlar da diyecekler ki: "(Ne yapalım) Allah bizi hidayete erdirseydi biz de sizi doğru yola iletirdik. Şimdi sızlansak da sabretsek de birdir. Çünkü bizim için sığınacak bir yer yoktur.*" (70, ibrahim, 14/21).

6. Çatışan Taraflar: Güçsüzler-Güçlüler

Güçsüzlerden ve güçlülerden ders ve ibret almak, bilinci kurmak ve oluşturmak için kıssa ve örnekleme düzleminde söz edişten, Muhammedî davetin Mekke'de günlük hayat seviyesinde yaşadığı biçimiyle iki tarafın durumuna geçiyoruz. Güçsüzlerden başlayalım. Çünkü; onlardan söz etmek, "akîde" çerçevesinde yer alır. Zira onların kabileleri ve malları yoktur. Öyleyse davranışlarını, "kabile" ve "ganimet" değil, "akîde" belirler.

Daha önce, ilk müslümanların, "genç ve zayıf kişiler" den olduğuna işaret etmiştik. "Genç kişiler" (ahdâ su'r-rical), çocukken veya gençken müslüman olan, kendilerini koruyacak ve herhangi bir yönden gelecek eziyetlere engel olacak kabileleri bulunan kişilerdir. İster inançları yüzünden, isterse başka bir sebeple gençlere eziyet etmek, bütün kabileye saldırı demektir. Bu gruba, (Teym'den) Ebu Bekir ve Talha, (Abduşems / Umeyyeoğulları'ndan) Osman bin Affan, Ebu Huzeyfe bin Rebîa, Halid bin Saîd bin el-Asî, (Esedoğulları'ndan) Zübeyr bin Avvam, (Zühreoğulları'ndan) Abdurrahman bin Avf,

Sa'd bin Ebî Vakkas, kardeşi Umeyr, Muttalib bin Ezher, (Mahzümoğulları'ndan) Ebu Seleme, Erkam bin Erkam ve Ayyaş bin Ebî Rebîa, (Adîoğulları'ndan) Said bin Zeyd bin Amr bin Nufeyl, Naîm bin Abdillah en-Nahham, (Cumahoğulları'ndan) Osman bin Maz'un ve oğulları, Hâtıb bin Haris ve kardeşi, (Sehmoğulları'ndan) Huneys, (Haris bin Fihroğulları'ndan) Ebu Ubeyde bin el-Cerrah, (Amiroğulları'ndan) Suleyt bin Amr ve kardeşi Hatıb, (Haşimoğulları'ndan) Cafer bin Ebî Talib, (Muttaliboğulları'ndan) Ubeyde bin Haris girmektedir. Bunları ve kendileriyle birlikte müslüman olan karılarını ve yakınlarını, kabileleri koruyordu. Bunların içinde, babası Mekke halkının en zenginlerinden ve nüfuzlu kişilerinden olan Halid bin Saîd bin el-Asî gibi zengin çocukları bulunduğu gibi, Ebu Bekir ve Osman gibi orta sınıf tüccar da vardı.

Öyleyse bunlar, "zayıf kişiler" den, güçsüzlerden değildi. O çağın deyimiyle güçsüzler, "Mekke'de aşiretleri (oymaktan) olmayan, koruyucuları ve güçleri bulunmayan kişilerdir. Kureyş, dinlerinden dönmeleri için güpegündüz kızgın güneş altında onlara işkence ediyordu."[33] Bu, Muhammedî davet açık döneme girdiği, Hz. Peygamber Kureyş tanrılarına saldırmaya başladığı sıradadır. Bu güçsüzlerden biri, Bilal bin Rebah'tır. Babası ve anası, Habeş esirlerindendi. Cumahoğulları'nın azatlılarındandı. Cumah'ın önderi Umeyye bin Halef, güneş kızgınlaşınca dışarı çıkarır, Mekke meydanına sırtlayıp atar, büyük taş getirilmesini ister, bu taş Bilal'in göğsüne konulurdu. Bu sırada "Ya ölünceye kadar böylece kalacaksın, ya da Muhammed'i inkar edecek, Lât ve Uzzâ'ya tapacaksın." derdi. Bilal, bu sıkıntılı durumdayken ona "Allah birdir, bir" cevabını verirdi. Ebu Bekir, henüz müslüman olmamış bir kölesiyle değiştirerek onu kurtardı; kölesini Umeyye bin Halefe verdi, Bilal'i aldı ve azad etti.[34] Güçsüzlerden bir başkası, Ammar bin Yasir el-Ansî'ydi. Kendisi, babası ve anası otuz küsür kişiden sonra davetin gizli döneminde müslüman olmuşlardı. Mahzumoğulları'nın müttefikiydi. Üçünü Mekke'nin kızgın güneşine çıkarırlardı. Hz. Peygamber yanlarından geçer ve şöyle derdi: "Sabredin, Yasir ailesi. Sizin yeriniz cennettir." Yasir, işkence altında öldü. "Karısı Sümeyye, Ebu Cehil'e ağır sözler söyledi; Ebu Cehil elindeki kargıyla onu kalbinden yaraladı, hemen öldü." Ammar ise, işkence altında Ebu Cehil'in istediğini söylemeye mecbur kalınca, bizzat kurtuldu. Kureyş, güçsüz müslümanları dövüyor, baskı altında is-

33. İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 3, s. 177.
34. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. 318.

tedikleri cevabı vermeleri için başlarına gelen belanın şiddetiyle oturup kalıncaya kadar aç ve susuz bırakıyordu. Onlara "Lât ve Uzzâ, Allah'tan başka tanrıdır" derler, "evet" cevabını verir, sonra da bokböceğini gösterirler, "bu bokböceği, Allah'tan ayrı öteki tanrıdır" derler, aşırı derecedeki işkenceden kurtulmak için "evet" cevabını verirlerdi."[35]

Kureyşlilerin, hepsi köle veya azatlı olan Bilal, Ammar, Habbâb bin el-Eret, Suheyb bin Sinan er-Rûmî, Amir bin Fuheyre, Ebu Fukeyhe, Zuneyra, Nehdiye, Ummu Ubeys gibi güçsüz müslümanlara davranışları işte böyleydi. Amma, kendilerini koruyacak kabileleri bulunan ilk islam topluluğunun öteki üyelerine davranışları ise, farklıydı: "Ebu Cehil, şerefli ve koruyucusu olan birinin müslüman olduğunu duyunca, onu eleştirir ve küçük düşürmeye çalışırdı. "Babanın dinini terkettin. Baban senden daha iyi. Seni küçük düşüreceğiz, rezil rüsvay edeceğiz, onurunu çiğneyeceğiz" derdi. Zengin birisi müslüman olunca, "Yemin olsun, ticaretini batıracağız, malını yok edeceğiz." derdi. Zayıf birini ise döver ve dövülmesi için kışkırtırdı."[36] Ebu Cehil çarşılarda dolaşır, tüccara "Muhammed'in arkadaşlarına iki kat fiyat verin, onlarla alışverişi kesin, onlardan birşey almayın, bu yüzden uğrayacağınız zararı ben karşılayacağım" derdi. Bu, müslümanların kazançlarını ve geçim yollarını gerçekten etkiledi. "Hz.Peygamber (s.a.v.), arkadaşlarının basına gelen musibeti görünce, 'Habeşistan'a gitseniz. Çünkü orada kimseye zulmedilmez. Orası dost bölgedir. Allah bu sıkıntıdan kurtarınca, dönersiniz." dedi.[37] Habeşistan, Kureyş'in ticaret yaptığı yerlerdendi. Orada ticarî işlere girişirler, bol rızık, güven ve iyi kazanç bulurlardı."[38]

Müslümanlardan bir bölüm, vahyin başlamasının beşinci yılında Habeşistan'a hicret etti. Hicret edenler, seksenüç kişiydi. Haşimoğullarından bir, Umeyyeoğulları ile Esed bin Huzeymeoğullarından yedişer, Abduşemsoğullarından iki, Nevfeloğulları'ndan bir, Esed bin Abdiluzzaoğullarından dört, Abdulusayoğullarından bir, Abdüddaroğullarından beş, Zühreoğullarından yedi, Teymoğullarından iki, Mahzûmoğulları'ndan sekiz, Cumahoğulları'ndan iki, Sehmoğulları'ndan ondört, Adioğulları'ndan beş; Amiroğulları'ndan ve Haris bin Fihroğulları'ndan sekizer kişi göç etmişti. Görüldüğü gibi hemen hepsi kabilelere mensuptu. Yalnızca beş kişi müttefiklerdendi, "güçsüzler"den kimse

35. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. 320.
36. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. *320*.
37. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. 321.
38. Taberî, *Tarih*, c. 1, s. 546.

yoktu. Ammar bin Yasir'in onlarla göç edip etmediği kuşkuludur, ama yeğ tutulan, "güçsüz" arkadaşlarıyla birlikte Mekke'de kaldığıdır.

Hiç kuşkusuz, Kureyş'in ilk müslümanlara davranışında yaptığı bu ayrımın, davet zamanında İslam topluluğunun saflarında etkisi ve yansımaları olmamışsa da, daha sonra göreceğimiz gibi bir davet devlete dönüştüğünde her devletin başına gelenler gibi, bunun olumsuz sonuçlarını başka şartlar ve durumlar harekete getirmiş ve beslemiştir. Şu anda araştırmamızın bu bölümünde bizi ilgilendiren, Kureyş'e bu ayrımı yaptırtan etkenleri belirlemektir: Muhammedî davetin karşıtları, niçin onun sahibinden kurtulamadılar, köle ve azatlılar dışındaki yandaşlarına niçin eziyet ve işkence edemediler, onları öldüremediler? Ayrıca, Muhammedî davete karşı sert mücadelelerini niçin Hz. Peygamberin (s.a.v.), tanrılarına ve putlarına saldırısına bağladılar?

İlk soru bizi doğrudan "kabile"ye taşır; bu, ikinci bölümün konusudur. İkinci soru ise bizi, üçüncü bölümdeki "ganimet"e taşır.

İkinci Bölüm
Davetten Devlete: Kabile

Bu bölüm, *siyasî uygulamada,* Muhammedî davetin ortaya çıkışından bir devlete dönüşünceye kadar karşılaştığı veya yararlandığı topluluk otoritesinin uygulanışında, "kabile"nin rolünü olumlu ve olumsuz yönleriyle ele alacaktır. Bu, "kabile"nin alanının burada, öncelikle Mekke'de Kureyş kabileleriyle, sonra Medine'de peygamberin hicretinden sonra yerleşmeye başlayan gruplarla sınırlı olacağı anlamına gelir. Bu dönemde "kabile"nin etkisi, yani dayanışıma ve yardımlaşması vb. "tabiî"-fıtrî bir olguydu; yani, bunu "kabile"den bir kabile oluşturan şey harekete geçiriyordu ki bu, soyca "yakınlık" ile bu anlamdaki velâ, hılf ve civar (ittifak ve koruma ilişkileri) idi.

Kabîle gruplarının, ortak bir büyük ataya mensubiyeti, kendisini benzer başka topluluklardan ayıracak ve iki taraf arasındaki ilişkiler çatışmacı anlamda "kabile olgusu"nun belirlediği karşıtlık, rekabet ve çatışma ilişkileri denecek biçimde ayırdedici nitelikte bir mensubiyet oluşu konusundaki inancı anlamında ve bu düzlemde "kabile"nin, ancak sonraki dönemde, daha sonra geleceğimiz gibi, Muhammedî davetin kurduğu devlet içinde çatışmanın doğuşu döneminde açık etkisi görülecektir. Özü, "ben ve kardeşim amca oğluna karşıyız, ben ve amca oğlu yabancıya karşıyız" biçimindeki bu inanca "kabile çatışması yasası" diyebiliriz. Şimdi bizim ilgimiz, davet zamanında Mekke ve Medine'de ortaya çıktığı biçimiyle "kabile" olgusuna özgüdür.

1. Mekke'nin Kabile Yapısı

Mekke'nin Muhammedî davet zamanına değin uzantıları bulunan, bilinen siyasî tarihi, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dördüncü dedesi Kusay bin Kilâb'la başlar. Kusay, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) doğumundan yaklaşık birbuçuk asır önce, miladî beşinci yüzyılın ortasında yaşadı. Kusay'ın nesebi, Fihr'e ulaşır. Fihr'e,

Kureyş sanı verilmiştir. Soybilimciler onu kuzey Araplarının atası Adnan'a uzatırlar. Böylece, soy dizişi şöyle oluşuyor: Kusay bin Kilâb bin Murre bin Kâ'b bin Luey bin Galib bin Fihr (Kureyş) bin Malik bin Nadr bin Kinâne bin Huzeyme bin Mudreke bin İlyas bin Mudar bin Nizâr bin Ma'd bin Adnan. Soybilimciler, bu soy ağacını, önemli farklarla Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'e ulaştırırlar.

"Kureyş" adı, Muhammedî davetin öncesinde, sırasında ve sonrasında sözü edilen "Fihr"e mensup bir grup kabile için kullanılıyordu. Mekke'ye yerleşip, yönetimi eline alınca bu san, onu öteki Arap kabilelerinden ayırır oldu. Bu yüzden, "Kureyş ve Arab" sözcükleriyle pekçok karşılaşırız. Burada yalnızca "Kureyş"le ilgilenmek için, "Arab"ı sonraki döneme kadar bir yana bırakacağız. Bu, Muhammedî davet sırasında özellikle Mekke'de "kabile"nin oynadığı rolü anlamak için ihtiyaç duyduğumuz ölçüde olacaktır.

Muhammedî davet sırasında Mekke'de oturan kabileler, şunlardı: l) el-Haris bin Fihr (Kureyş) oğulları, 2) Muharib bin Fihroğulları, 3) Amir bin Luey bin Galib bin Fihr oğulları, 4) Adî bin Ka'b bin Luey bin Galib bin Fihroğulları, 5) Cumah bin Amr bin Hesîs bin Adî bin Kâ'b bin Luey ... oğulları, 6) Sehm bin Amr bin Hesîs bin Ka'b bin Luey ... oğulları, 7) Teym bin Murre bin Ka'b biri Luey ... oğulları, 8) Mahzüm bin Yakaza bin Murre bin Ka'b bin Luey ... oğulları, 9) Zühre bin Kilab bin Murre bin Ka'b bin Luey ... oğulları, 10) Esed bin Abdiluzzâ bin Kusay bin Kilâb bin Murre bin Kâ'b bin Luey... oğulları, 11) Abduddar bin Kusay bin Kilab ... oğulları, 12) Abdumenafbin Kusay bin Kilâb... oğulları. Abdumenafın dört oğlu vardı: Muttalib, Nevfel, Abduşems ve Haşim. Bu sonuncusu, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) babası Abdullah'ın babası Abdulmutalib'in babasıdır.

Bu kabile öbeği, Mekke'de merkezî bir otorite bulunmaksızın yaşıyordu. Manevî, etkili, ama baskıcı olmayan otorite komşu evlerde (aynı semtte) oturan, nesebi ortak bu öbeğin şeyhlerine aitti (bunlar Mekke'nin merkezinde Bathâu Mekke-oturuyorlardı; kentin dış bölgesinde ise daha az önemli öteki kabileler oturuyordu, bunlara çevre (şehreküstü) Kureyş'i (Kureyşu'z-Zevâhir denirdi). Kusay bin Kilâb, "Kâ'b bin Luey oğullarından yönetime geçen ilk kişiydi. Bunun sayesinde kavmi ona itaat etti."[1] Eski kaynaklar, bunun öyküsünü anlatırlar: Kusay, Suriye taraflarında yerleşik Kudâa'lı dayılarının yanında

1. İbn Hişam, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, c. 1, s. 124.

yetişti. Büyüyüp olgunlaşınca, Mekke'ye geldi ve o sırada Mekke'nin seyyidi olan Halil el-Huzaî'nin kızıyla evlendi. Huzâa sanıyla anılan Harise bin Amr oğulları, Ezd'in bir bölümü olup, Me'rib seddinin yıkılmasından sonra Yemen'den ayrılmış ve kuzeye yönelmişlerdi. Ataları Kahtan'dan yönetimi aldıktan sonra Mekke'de yerleştiler. Başkanları, putları Suriye'den oraya getirdiği söylenen Amr bin Luhay'dı. Kusay, Mekke'yi miladî 440'ta kuşattı. Dayıları (Kusay'ın dayıları) Kudâa'nın yardımıyla kabilesinden yönetimi aldıktan sonra işbaşına geçen sözünü ettiğimiz karısının babası Halîl el-Huzaî'den yönetimi (mülk) miras aldı. Huzâa, Mekke'nin güney doğusuna yerleşmişti. Kusay batı kıyısına yakın, güneyde yerleşik Kinane içindeki dağınık Kureyş kabilelerini biraraya getirdi. Mekke'deki yönetim görevleri, şunlardı: Kâbe perdedarlığı, hacıların su ihtiyacının karşılanması ve doyurulması, savaş durumunda sancağın taşınması. Kusay, Daru'n-Nedve'yi (toplantı evi) yaptırdı. Kureyş seyyidleri, ortak konularını görüşmek için burada toplanırdı.

Kusay'ın dört oğlu vardı: Abduddar, Abdumenaf, Abduluzza ve Abdukusay. Bunlardan Abdumenaf, babası zamanında seçkinleşmiş, birçok yeri gezmişti. Çünkü büyük bir tacirdi. Abduluzza ve Abdukusay da böyleydi. En büyükleri olan Abduddar'a ise babası Mekke'deki başkanlık görevlerini vermişti. Bu görevleri kendisinden sonra oğullarına miras bırakmıştı. Amcaoğulları olan Abdumenafoğulları iktidar ve görevleri konusunda onlarla çekişmeye başladı. İki taraf arasındaki çatışma arttı. Her biri kendisine meyleden öteki Kureyş kabileleriyle ittifak yaptı. Kureyş, iki öbeğe ayrıldı: 1) Abdumenafoğulları. Esedoğulları, Zühreoğulları, Teymoğulları ve Haris bin Fihroğulları bunlarla ittifak yaptı. 2) Abdüddaroğulları. Mahzûmoğulları, Cumahoğulları ve Adîoğulları da bunlarla ittifaka girdi. Amir ve Muhariboğulları ise tarafsız kaldı. (Birinci öbeğe, ittifak yaptıklarında ellerini bir güzel koku (tîb) içine batırdıkları için "Mutayyibîn" denildi. İkinci öbeğe ise, ellerini kana batırdıklar için "kan yalayıcıları" denildi. Bunlara müttefikler ahlâf-adı verildi) Ne var ki her iki taraf da sonunda barışa yöneldi. Çekişen amca oğulları, Abdumenafoğulları ile Abdüddaroğulları, Mekke'deki başkanlık görevlerini bölüştüler. Hacıların sulanması ve doyurulması Abdumenafoğulları'na, Kâbe perdedarlığı, sancak ve nedve (danışma meclisi) Abduddaroğulları'na kaldı.[2]

Şu kadar var ki, geniş kabile çerçevesinde yapılan bu gibi ittifaklar, aynı ittifak içindeki 'amca oğulları' arasındaki çekişmeyi ortadan kaldıramayacaktı.

2. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. 123-132.

Böylece, çekişme ve çatışma Abdumenafoğulları arasında doğdu ve kökleşti: Bir yanda Haşim, öte yanda Umeyye oğulları. Daha önce de belirttiğimiz üzere, Abdumenaf'ın Haşim, Muttalib, Nevfel ve Abduşems adında dört oğlu vardı. Daha sonra Nevfel, kardeşinin oğlu (yeğeni) Abdulmuttalib bin Haşim'in mülkiyetindeki bir toprağa el koydu. Abdulmuttalib, kavminden yardım istedi. Ama onlar bu çağrıya olumlu karşılık vermediler ve "Aranıza girmeyeceğiz" dediler. Yesrib'teki (Medine) dayıları Neccar oğullarına mektup yazmak zorunda kaldı. Haşim'in karısı onlardandı. Mekke'ye gelip ona yardım ettiler, amcası Nevfel'den hakkını geri aldılar. Bu olay, amca oğulları Abduşemsoğulları'yla, öteki amca oğulları Haşimoğulları'na karşı ittifak yapmaya yöneltti. Abdulmuttalib bin Haşim ise, Yemenli dayıları olan Huzâa'dan bazılarını, kendisiyle bir ittifak yapmaya çağırdı, onlar da bu çağrıyı kabul ettiler. Bu ittifakın, Mekke'nin fethinde etkisi oldu. Çünkü Huzâa Hz. Peygamber'le daha sonra göreceğimiz üzere, Hudeybiye sulhu sırasında, Kureyş'e ve müttefiklerine karşı ittifak kurdu.[3]

Haşim ile kardeşi arasında çekişme vardı. Onların ikiz kardeş oldukları söylenir. Bu çekişme, zengin ve kalabalık nüfuslu Umeyye bin Abdişems ile hacıların su ihtiyacı ve doyurulması görevini yürüten, cömertliği ve ikramıyla tanınan amcası Haşim arasında açık bir çatışmaya dönüştü. İkisi birbirinden nefret duymaya başladı. Her biri daha kalabalık ve üstün olduğu savında bulundu. Elli deveye iddiaya tutuştular. Mekke'de kesileceklerdi. Yenilen ödeyecekti, Mekke'den on yıl uzak duracaktı. Bu konuda, Huzâa kâhinini hakem yaptılar. Kâhinlerin mensur şiirine örnek olan şu sözlerle hükmünü verdi: "Parlak aya, pırıltılı yıldıza, yağmur yüklü buluta, gökte uçan kuşa (..) and olsun ki, Haşim, Umeyye'den daha erdemlidir, onun çok çok önündedir." Zafer, Haşim'in oldu. Umeyye'den develeri aldı, onları kesti ve etleriyle insanları doyurdu. Umeyye ise Suriye'ye gitti, orada on yıl kaldı. "Bu, Umeyye ve Haşimoğulları arasındaki ilk düşmanlıktı." Sonra Harb bin Umeyye ile Abdulmuttalib bin Haşim, Hz. Ömer'in dedesi Nufeyl bin Abduluzza'ya kadar birbirinden nefret etti. Abdulmuttalib lehine karar verdi. Bir defasında, Yemenli bir tacir Mekke'ye geldi, Sehmoğulları'nın önderi el-Asî bin Vail'e mal sattı. el-Asî, borcunu ödemeyi geciktirdi. Ümit kesinceye kadar ödeme yapmadı. Yemenli Mekke'ye geldi. Uğradığı haksızlığı, Kureyşlilere anlattı. Haşimoğulları (Haşim'in karısı, aslen Yemenli olan Yesrib'li Neccaroğulları'ndandı), onların ya-

3. Taberî, *Tarih*, c. 1, s. 502-503

nısıra Muttaliboğulları, Zühreoğulları, Teymoğulları ve Haris bin Fihr oğulları da onu desteklediler. Bundan sonra birbirleriyle ittifak yaptılar. "Mekke'de hem yerli halkın, hem de oraya gelenlerin haksızlığa uğraması durumunda, mazlumun yanında, hakkını verinceye kadar haksızlık yapanın karşısında yer alacaklarına dair sözleştiler ve ittifak kurdular. Kureyş bu ittifaka, Hılfü'l-Fudûl (erdemliler birliği) adını verdi."[4] (Hz. Peygamber de henüz gençken ve vahiy gelmezden önce bu ittifaka tanık olmuştu.)

Görüldüğü gibi bu ittifak, "Mutayyibîn" ittifakının bir uzantısıdır. Mutayyibîn'den, Abdişemsoğulları ile Nevfeloğulları'ndan gayri kimse bu ittifak dışında kalmadı. Bunun sebebi, Abdişemsoğulları ile Haşim ve gördüğümüz üzere oğlu Abdulmuttalib arasındaki çekişmeydi. Böylelikle Abdüşemsoğulları (Umeyye ve el-Asî oğulları) ile Nevfeloğulları, objektif biçimde "Ahlâf" (kan yalayıcılar) öbeğine katılmış oluyor. Bunun sonucunda, Muhammedî davet zamanındaki Mekke'de Kureyş kabile haritası, şu şekildedir: Bir yanda Haşim ve Muttaliboğulları, onların yanısıra Teym, Zühre, Adî ve Haris bin Fihroğulları; öte yanda Abdişems, Nevfel, Esed ve Amiroğulları; tarafsız kalanlar ise Mahzûm, Sehm, Cumah ve Abduddaroğulları. İkinci ve üçüncü öbekler arasında ticarî ilişkiler vardı, bu durum Mahzûmoğulları ile Abdişemsoğulları'na Hz.Peygamber ve ailesi Haşimoğulları'na karşı tutum aldırdı.

A **(İktidar)**	B **(Muhalefet)**	C **(Tarafsızlar)**
Haşimoğulları	Abdüşemsoğulları	Mahzûmoğulları
Muttaliboğulları	Nevfeloğulları	Sehmoğulları
Teymoğulları	Esedoğulları	Cumahoğulları
Zühreoğulları	Amiroğulları	Abdüddaroğulları
Adîoğulları		
Haris bin Fihroğulları		

(Mekke'deki Kureyş Kabileleri)

Bu kabilevî ilişkiler ağı -dayanışma ve yardımlaşma ilişkilerinin yanısıra civar ilişkileri- bu kabilelerden herhangi bir bireye dokunulmaya engeldi. Çünkü bireyin karşılaştığı herhangi bir kötülük ve eziyeti, kabile, bütünü için yapılmış sayardı. Kabile, daima herhangi bir kabileyle veya öteki kabile gruplarıyla eski ya da yeni bir ittifak içindeydi, yardım isteme hakkına sahipti. Ne-

4. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. 133-134.

sep (soy), hılf (ittifak) veya civar (sığınma) yoluyla mensup olduğu bir kabilesi bulunan herhangi bir bireye saldırı, kapsamlı bir iç savaş ateşini yakma tehdidiydi. Muhammedî davetin karşıtları olan Mahzûmoğulları, Umeyyeoğulları ve başkalarının, Kureyş kabilesinin müslüman çocuklarına dokunamayışlarını işte bu durum açıklar. Aşağıdaki veriler de, bunu dikkate değer biçimde açıklayacaktır.

2. Hz. Muhammed'e Destek Verenler

Buharî ve başkaları, Hz. Peygamberin (s.a.v.) şöyle buyurduğunu rivayet eder: "Hiçbir peygamber yoktur ki Allah ona kavmi içinden koruyucular vermesin." Bu, İslâm peygamberi açısından bilfiil gerçekleşen bir durumdur. Tarihî kaynaklarımız şunu nakleder: Hz. Peygamber'e (s.a.v.) *"Emrolunduğunu yap, yakın akrabanı uyar"* biçiminde vahiy gelince, kabilesi olan Haşimoğulları'nı çağırdı. "Yanlarında Muttalib bin Abdimenafoğulları'ndan bir grup da vardı, kırkbeş erkektiler." Toplandıklarında onlara şu konuşmayı yaptı: "Önder, kavmine yalan söylemez. Kendinden başka tanrı olmayan Allah'a yeminle söyleyeyim, ben özellikle size, genellikle de insanlara Allah'ın bir peygamberiyim. Yemin olsun, uyuduğunuz gibi öleceksiniz, uyandığınız gibi dirileceksiniz. Yaptıklarınızdan hesaba çekileceksiniz. Hiç kuşkusuz, cennet de, cehennem de temellidir." (Hz. Peygamber'in amcası) Ebu Talib şunları söyledi: "Sana yardım etmemiz ne iyi, sana bağlılık ne iyi, seni gerçekten tasdik ediyoruz. Bunlar, senin bir araya gelen ailen. Ben de onlardan biriyim. Ne var ki, sevdiğin şey konusunda en hızlılarıyım. Emredildiğini yap. Yemin olsun hep yanında ve koruyucun olacağım. Ama Abdulmuttalib'in dininden ayrılmaya hiç de gönlüm yok." Ebu Leheb şunları söyledi: "Başkasını yanına çekmeden, ona engel olunuz." Bunun üzerine Ebu Talib, "Sağ kaldıkça onu koruyacağız" cevabını verdi."[5] Bilindiği gibi Hz. Muhammed'in (s.a.v.) babası, ana karnındayken (veya beşikteyken) ölmüştü. Dedesi Abdulmuttalib, ona baktı. Dedesi ölünce amcası Ebu Talib bakımını üstlendi, sekiz yaşında bir çocuktu. Görünen o ki, yeğenine -kardeşleri Ebu Leheb ile Abbas değil de- Ebu Talib'in bakması, Hz. Peygamber'in babası Abdullah ile Ebu Talib'in ana-baba bir, Ebu Leheb ile Abbas'ın baba bir, ana ayrı kardeşler oluşuyla ilgilidir. Ebu Leheb'in Hz. Peygamber'e düşmanlığı ise, -daima kabile çerçevesinde- bir yandan belirttiğimiz (ana ayrı oluşu) durumuyla, öte yandan karısı Ummu Cemil'in Muhammedî dave-

5. İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, c. 2, s. 40-41.

tin en sert karşıtlarından biri olan Ebu Süfyan bin Harb bin Abdişems'in kızkardeşi olmasıyla ilgilidir.

Her halükârda, tarîhen sabit olan şudur ki, putları ve tanrıları aleyhinde konuşmaya başladığında, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) Kureyş'in eziyetinden koruyan ve savunan Ebu Talib'tir. Kureyş ileri gelenleri, yeğenini tanrılarına saldırmaktan vazgeçirmeye çalışması için Ebu Talib'e defalarca başvurdular. Böylelikle bir defasında, Rebîa bin Abdişems'in oğulları Utbe ve Şeybe, Ebu Süfyan bin Harb bin Umeyye bin Abdişems, Ebu'l-Buhturî el-Asî bin Haşim bin Haris bin Esed, Esved bin Muttalib bin Esed, Ebu Cehil Amr (Ebu'l-Hakem denirdi) bin Hişam bin Mugire bin Ömer bin Mahzüm, Velid bin Mugire bin Ömer bin Mahzûm, Haccac bin Huzeyfe bin Sa'd bin Sehin'in oğulları Nebîh ve Münebbih, el-Asî bin Vail bin Sehin'den kurulu, görüldüğü gibi Haşimoğulları'na karşı ittifak yapmış karşıt kabile öbeği ileri gelenlerinden bir heyet oluşturdular. Ebu Talib'e şöyle dediler: "Ey Ebu Talib! Yeğenin putlarımız aleyhinde konuşuyor, dinimizi eleştiriyor, bizi beyinsizlikle, atalarımızı sapıklıkla suçluyor. Ya onu aramızdan çek, ya da onu bize bırak. Sen de bizim gibi onunla aynı düşüncede değilsin. Ona karşı sana yeteriz." Hz. Muhammed'in (s.a.v.) tanrılarına saldırmayı sürdürdüğünü görünce, yeniden gittiler ve tehditle şunu söylediler: "Yeğenin; engellemeni istemiştik, ama engellemedin. Yemin olsun, atalarımız aleyhinde konuşulmasına, beyinsizlikle suçlanmamıza, tanrılarımızın kınanmasına daha fazla dayanamayacağız. Ya onu engelle, ya da iki taraftan biri yok oluncaya değin onu ve seni yola getiririz." Ebu Talib, yeğeni Muhammed'e Kureyş'in tehdidini bildirdi. Ancak buna hiç aldırış etmedi. Önceki gibi davranmayı sürdürdü. Kureyş önderleri toplandılar, bu kez Ebu Talib'le pazarlık yapmayı ve onu sıkıştırmayı kararlaştırdılar. Umara bin Velid bin Mugîre el-Mahzûmî'yi de alarak Ebu Talib'e gittiler. Ona şunları söylediler: "Ey Ebu Talib! Bu Umara bin Velid, Kureyş içinde en güçlü ve yakışıklı genç. Onu al o, akıllı ve güçlüdür. Onu evlat edin, senin olsun, senin ve atalarının dinine karşı çıkan, kavminin birliğini bozan, beyinsizlikle suçlayan yeğenini bize teslim et de onu öldürelim. Birer kişi değiştirelim." Ebu Talib, bu öneriyi şiddetle reddetti. Kureyş önderleri Ebu Talib'in yeğenini hâlâ koruduğunu görünce, başka bir dilden ona ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.) baskı yapmak istediler. "İçlerinde (güçsüz) müslüman bulunan her kabile ayaklanıp onlara dinleri dolayısıyla işkence ve eziyete başladı." Ebu Talib, Kureyş'in elini bundan böyle yeğenine uzattığını görünce, Haşim ve Muttaliboğulları'nı topladı. "Onları kendisi gibi Rasulullah'ı (s.a.v.) korumaya ve savunmaya çağırdı. Onunla birlik ol-

dular ve yanında yer aldılar. Sadece Ebu Leheb karşı çıktı."[6] Hz. Muhammed'e (s.a.v.) düşmanlığını sürdürdü.

Böylelikle Hz. Peygamber, davete olumlu cevap vermemiş olmalarına rağmen, artık bütün aşireti (Haşim ve Muttaliboğulları) tarafından korunuyordu. Ancak, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) karşılaştığı "sıradan" bir olay, Muhammedî davetin karşıtlarına "kabilevî" meydan okuma çerçevesinde amcası Hamza'nın müslümanlığını ilan etmesine yol açtı. Çünkü Ebu Cehil el-Mahzûmî, "Safa'daki Rasulullah'a (s.a.v.) uğradı, ona sözlü olarak sataştı. (Haşim oğullarının müttefiklerinden olan Teym oğullarından) Abdullah bin Cud'an'ın bir cariyesi de bunları duydu. Çok geçmeden Hamza bin Abdulmuttalib, okunu almış ve avdan dönmüş olarak çıkageldi... Cariye ona dedi ki: Ey Ebu Umâra (Hamza'nın künyesidir). Yeğenin Muhammed'in Ebu'l-Hakem bin Hişam'dan (Ebu Cehil) ne sözler işittiğini bir bilsen..." Hamza öfkelendi ve Ebu Cehil'i aramaya gitti. Kureyş'ten bir grupla otururken görünce, öfkeli biçimde şunları söyledi: "Ona sataşıp duruyorsun. Ben de onun dinindenim. Söylediklerini aynen söylüyorum. Yüreğin yeterse aynılarını bana da söylesene." Mahzûm oğullarından bazıları Ebu Cehil'e yardım etmek istediler. Ne var ki Ebu Cehil, işin bitmez tükenmez kabile savaşına varmasından korktu. Kalkıp şöyle dedi: "Ebu Umara'yı bırakın. Ben yeğenine gerçekten çok kaba sözler söyledim." Hamza, oradan ayrıldı. Yaptığına pişman oldu. Bir süre tereddüt içindeydi. Daha sonra beklenmedik biçimde müslüman olmaya karar verdi. Bunu bildirmek üzere Rasulullah'ın (s.a.v.) yanına gitti.[7]

Benzer "kabilevî" şartlarda Ömer bin Hattab da müslüman oldu. Çünkü kız kardeşi Fatıma ile kocası müslüman olmuşlardı. Ama durumu Ömer'den gizliyorlardı. Çünkü Ömer, müslümanlara sert davranıyordu (ahlâf -müttefikler- denilen Mahzûm ve Abduddar oğullarıyla ittifak yapmış olan Adî oğullarındandır). "Bir gün Ömer, okunu kuşanmış olarak Rasulullah'a (s.a.v.) ve yanındaki bir gruba yöneldi. Safa'da bir evde toplandıklarını kendisine bildirdiler. Yolda Nuaym bin Abdillah'la karşılaştı. Ona "Hayrola, nereye ey Ömer" dedi. Ömer ona, "Muhammed'e gidiyorum. Şu Kureyş'i bölen dinden dönmüş kişiye... Onu öldüreceğim" cevabını verdi. Bunun üzerine Nuaym ona "Kendi kendini aldatıyorsun, ey Ömer. Abdumenaf oğullarının Muhammed'in katili olarak yeryüzünde (ortalıkta) seni serbestçe bırakacaklarını mı sanıyorsun?"

6. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. 264-269.
7. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. 291.

(Burada "Abdumenaf oğulları" demesi dikkati çekiyor. Çünkü sadece "Haşim ve Muttalib oğulları" demiyor. Çünkü Ömer, dışardan bir rakip kabile olan Adî oğullarındandır. Haşim oğullarından birini öldürürse, bütün Abdümenaf oğulları öç almak için yarışacaktı). Ayrıca Nuaym şunları da ekledi: "Ailene gidip de onların işlerini düzeltsene." Bunun üzerine Ömer "Hangi aileme?" diye sorunca, "Eniştene ve amca oğluna..., kızkardeşin Fatıma'ya. Her ikisi de müslüman olmuşlar." Ömer, hemen geri döndü, amcaoğlu ve kızkardeşinin kocasını yakaladı. Kızkardeşini dövdü ve kan revan içinde bıraktı. Fatıma, ona meydan okudu ve müslüman olduklarını söyledi. Kan revan içinde kaldığını görünce, pişmanlık duydu. Tâhâ süresinin bulunduğu Kur'an sayfasını onlardan istedi. Okuyunca "Bu söz ne kadar güzel!.." dedi. Daha sonra Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gitti ve müslüman olduğunu bildirdi."[8]

"Kabile" içinde olan biten her şey, işte böylece onun mantığına bağlıydı. Ne var ki *"kabile" mantığı, tek yönlü değildi.* Sonuçta Kureyş, Muhammed (s.a.v.) ve arkadaşlarının, Hamza ve Ömer bin Hattab'ın müslüman oluşuyla güç kazandıklarını ve islâm'ın kabileler arasında yayılmaya başladığını görünce, bir toplantı yaptı. Haşim ve Abdulmuttalib oğullarıyla kız alıp vermemek ve alışverişi kesmek üzere yazılı bir andlaşma yapmayı kararlaştırdı. Bu maksatla toplanıp, andlaşmayı bir sayfaya yazdılar. Sonra da bu şartlarla andlaşmayı açıkladılar. Kararlılıklarını göstermek üzere bu andlaşmayı Kâbe'ye astılar... Kureyş bunları yapınca, Haşim ve Muttalib oğulları Ebu Talib bin Abdulmuttalib'e gittiler. (Mekke dışında, iki dağ arasındaki) yerine gidip bir toplantı yaptılar. Haşim oğullarından Ebu Leheb görüşlerine katılmadı." Çünkü, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) karşı daima Kureyş'le birlikteydi.

Kureyş'in Haşim ve Muttalib oğullarına karşı uyguladığı boykot yaklaşık üç yıl sürdü. Ama bu boykot tam ve kapsamlı değildi. Bazı "kabilevî" boykot kırmalar sözkonusuydu. Çünkü bazı yakınları, onlara gıda maddesi götürüyordu. Ayrıca "sahîfe" andlaşma, yalnızca Kureyş'i bağlıyordu. Öteki Arap kabileleri, Ebu Cehil'in baskılarına rağmen, Haşim ve Muttalib oğullarıyla alış-veriş ilişkilerini sürdürüyordu. *"Sahife'yi "kabile" mantığı yazdırdığına göre, "kabile" yalnızca mantık değildir, aynı zamanda vicdandır.* İşte bu şekilde "kabîle" vicdanı, aklının kararlaştırdığını kabul edecekti. Çünkü, (Mutayyibîn ile müttefikler karşısında tarafsız kalmış olan) Amir bin Luey oğullarından, Hişam bin Amr

8. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. 342-346.

bin Rebîa adında biri, boykot edilen Haşim oğullarından birine, ana tarafından akrabaydı. Her gece onlara gıda maddesi taşıyordu. Ayrıca o, Haşim oğullarıyla ana tarafından akrabalığı bulunan başka kişilerle de görüştü. Sahifeyi tanımamaya karar verdiler. Kâbe'deki Kureyş meclisine peşpeşe gittiler. Onaylamadıklarını gerekçe göstererek andlaşmaya bağlı olmadıklarını açıkladılar. Böylelikle Kureyş'in boykotu kırılmış oldu. Andlaşma Kabe'den çıkarıldı ve parçalandı. Haşim oğulları da boykottan kurtulmuş oldu.[9]

Ebu Talib, boykottan kurtulduğunda, ölümcül hastalığına yakalandı. Kureyş önderleri, kendisine verilecek mal ve nüfuz karşılığında Muhammed'i (s.a.v.), tanrılarına saldırmaktan alıkoymasını sağlayacak bir pazarlık amacıyla Ebu Talib'in yanına gittiler. Önderliğini Mahzûm oğullarından Ebu Cehil'in, Umeyye oğullarından ise Ebu Süfyan'ın yaptığı bir kurul huzuruna çıktı ve ona şöyle dediler: "Ey Ebu Talib! Bildiğin gibi, sen de bizden birisin. Gördüğün gibi, artık hastasın. Sonundan korkarız. Yeğeninle aramızdaki durumu biliyorsun. Birbirimizden uzak durmak için bizden ve ondan söz al. Herkes kendi dinin de olsun." Ebu Talib, yeğenini çağırttı. Gelince ona şunları söyledi: "Yeğenim! Bunlar kavminin ileri gelenleri. Sana vermek, senden almak için toplanmışlar." Rasulullah şu cevabı verdi: "Evet, bir tek kelimeyi bana verirseniz Arab'a hakim olursunuz. Acem de onunla sizin dininize girer." Ebu Cehil'in cevabı şöyle oldu: "Evet, baban hakkı için. On kelime verelim." Bunun üzerine Hz. Peygamber, şunu söyledi: "Lâ ilâhe illallah dersiniz, ondan başka taptıklarınızdan vazgeçersiniz." Hemen ellerini çırptılar ve şöyle dediler: "Ey Muhammed! Sen tanrıları bir tek tanrı mı yapmak istiyorsun? İşine şaşarız doğrusu." Birbirleriyle şöyle konuşanlar da oldu: "Yemin olsun, bu adam istediğiniz hiçbir şeyi vermeyecek. Çekip gidin, herkes dininde kalsın." Müfessirler, bu olay hakkında şu âyetlerin indiğini belirtirler: "*Sâd. Öğüt veren Kur'an'a and olsun ki, inkâr edenler gurur ve ayrılık içindedirler. Onlardan önce nice nesilleri yok ettik. Feryat ediyorlardı. Oysa artık kurtulma zamanı değildi. Aralarından bir uyarıcı gelmesine şaşmışlardı. İnkârcılar "Bu pek yalancı bir sihirbazdı; tanrıları tek bir tanrı mı yaptı? Doğrusu bu tuhaf bir şey" demişlerdi. Onlardan ileri gelenler "Yürüyün, tanrılarınıza bağlılıkta direnin. Sizden istenen şüphesiz budur.*" (Sâd, 38/1-6).

Ebu Talib ve Hz. Peygamber'in hanımı Hatice (Medine'ye hicretten üç yıl önce) aynı yıl içinde ölürler. Hz. Peygamber Kureyş'le kendisi yüzyüze kalır.

9. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. 374 vd.

Ne bir koruyucusu vardır, ne de savunucusu. Taif'e gitti. "Sakif kabilesinden, kavmine karşı yardım ve destek arıyordu." Ne var ki Taifliler şiddetle reddettiler. Çünkü Kureyş'le ortak ekonomik çıkarları vardı. Hz. Peygamber (s.a.v.), Mekke'deki Mut'im bin Adî bin Nevfel bin Abdimenaf'a, sığınma (civar) hakkı istediğini bildirdi. Mut'im bu hakkı ona verdi. "Mut'im, oğulları ve kardeşinin oğulları silahlarını kuşanmış olarak sabahladılar. Mescid-i Haram'a (Kabe'ye) girdiler. Ebu Cehil onlara "Sığınma hakkı mı verdiniz, yoksa onun izinden mi gidiyorsunuz?" diye sordu. "Sığınma hakkı verdik" dediklerinde, Ebu Cehil "O zaman senin bu hakkı verdiğine, biz de aynı hakkı veririz" dedi. Hz. Peygamber (s.a.v.) Mekke'ye girdi ve orada kaldı."[10]

Her ne kadar Ebu Talib'in ölümünden sonra Hz. Peygamber'i (s.a.v.) korumak için Haşim oğullarından biri ileri atılmadıysa da, "gönülleri" Muhammed'leydi. Medine'ye hicret edinceye dek, böylece kaldılar. Amcası Abbas ve başkaları, daima onunla ilişki içindeydiler, haberleri iletiyorlardı. Şu olay, bunu gösteriyor: Hz. Peygamber, Bedir günü ashabına şunları söyledi: "Haşim oğullarından ve başkalarından bazılarının (savaş için) zoraki çıkarılmış olduklarını öğrendim. Onlar bizimle savaşmaz, içinizden kim Haşim oğullarından biriyle karşılaşırsa, onu öldürmesin. Kim Ebu'l-Buhturî bin Hişam bin el-Haris bin Esed'le karşılaşırsa (boykot andlaşmasını reddetmeye yönelen ilk kişidir), onu öldürmesin. Kim Abbas bin Abdulmuttalib'le karşılaşırsa (Hz. Peygamber'in amcasıdır), onu öldürmesin. Çünkü o, hiç istemeden çıkarılmıştır." Haşim oğullarının, Hz. Peygamber'le savaşma isteğiyle değil, kabile dayanışması baskısıyla, Kureyş'in yanısıra çıkarıldığını gösteren olaylardan biri de şudur: Onlardan pekçoğu Ebu Cehil komutasındaki Kureyş ordusundan ayrıldılar. Hz. Peygamber'le (s.a.v.) savaşa girmeyi reddettiler. Bu, Ebu Süfyan'ın başkanlık ettiği ticarî kervanın kurtulduğunu öğrendikten hemen sonraydı, zaten bu kervanı kurtarmak için gelmişlerdi. Ebu Cehil'in adamları bu durumu görünce, onlara şöyle dediler: "Yemin olsun ki, ey Haşim oğulları! Bizimle birlikte çıktıysanız da, gönülleriniz Muhammed'leymiş."[11]

3. Karmaşık Kabile İlişkileri

"Kabile" gerçeği, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) koruyan taraf ile ona karşıt öteki tarafa özgü değildi. Bunun da ötesinde, daha önce belirttiğimiz gibi, ittifak ha-

10. İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, c. 2, s. 64. Taberî, *Tarih*, c. 1, s. 555.
11. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. 619.

lindeki, ama birbirinin rakibi, "ben ve kardeşim amcamın oğluna karşıyız; ben ve amcamın oğlu yabancıya karşıyız" mantığının aralarındaki ilişkileri düzenlediği kabilelerden oluşan bu son tarafın içine de işliyordu. Bu, Ümeyye oğullarında daha uzak amca oğulları olan Mahzûm oğullarına karşı, daha yakın amca oğulları Haşim oğullarına muhalefet duygusunu uyandıran "mantık"tı. Bunun örneklerinden biri şudur: Ebu Cehil, Hz. Peygamber'in kendisine sığınma hakkı veren Mut'im bin Adî bin Nevfel bin Abdimenaf'la Mekke'ye girdiğini görünce, alaylı bir biçimde şunları söyledi: "Ey Abdimenaf oğulları, bu sizin peygamberiniz." Hz. Peygamber'e karşıt Kureyş büyüklerinden biri olan Utbe bin Rebîa bin Abdişems bin Abdimenaf ona şu cevabı verdi: "Bizden bir peygamber ya da hükümdar olmasını niye beğenmiyorsunuz?"[12] Bir başka olay ise şöyledir: Hz. Peygamber (s.a.v.), birbirleriyle konuşan Ebu Cehil ile Ebu Süfyan'ın yanından geçti. Ebu Cehil, Hz. Peygamber'i görünce, güldü ve şöyle dedi: "Bu, Abdimenaf oğullarının peygamberi!" Ebu Süfyan kızdı ve şunu söyledi: "Abdimenaf oğullarından bir peygamber olacağından niye hoşlanmıyorsunuz?"[13] (Ebu Cehil'in Mahzûm oğulları önderlerinden biri olduğunu hatırlayalım). Bizzat Ebu Leheb, Kureyş'in Hz. Peygamber'le andlaşma yaptığı haberi yayıldığı sırada Habeşistan'dan dönen müslümanlardan (Mahzûm oğullarından) birine sığınma hakkı tanımış olmasından dolayı Ebu Talib'i protesto eden Mahzûm oğullarına karşı kabile muhalefetini göstermede tereddüt etmedi. Mahzûm oğullarından bazıları gelip Ebu Talib'e şunları söylediler: "Ey Ebu Talib! Yeğenin Muhammed'i bize karşı korudun. Bizden birini ne diye koruyorsun?" Ebu Talib, şu cevabı verdi: "O, benden sığınma hakkı istedi. Üstelik, kızkardeşimin oğlu. Kızkardeşimin oğlunu korumayacaksam, erkek kardeşiminkini de koruyamam." Ebu Leheb kalkıp şöyle dedi: "Kureyşliler! Bu ihtiyara (Ebu Talib'e) karşı fazla ileri gittiniz. Kavminden birine sığınma hakkı vermesinden dolayı onu kınayıp duruyorsunuz. Ya ondan uzak duracaksınız, ya da istediğine erişinceye dek yaptıklarını aynen yapacağız." Şu cevabı verdiler: "Ondan uzak duracağız, ey Ebu Utbe!"[14]

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliği karşısında Umeyye oğulları ile Mahzûm oğulları arasındaki rekabet ilişkilerinin çelişkisini ortaya seren olaylardan biri de şudur: Ebu Süfyan bin Harb, Ebu Cehil bin Hişam, Zühre oğullarının müttefiki Ahnes bin Amr bin Vehb es-Sekafî, evinde geceleyin namaz

12. İbn Esîr, *a.g.e.*, c. 2, s. 64Taberî, *a.g.e.*, c.1, s. 555.
13. Celâluddîn Suyûtî, *Lubâbu'n-Nukûl fi Esbâbi'n-Nüzûl*, s. 545(*Tefsîru'l-Celâleyn* kenarında).
14. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. 371.

kılarken, Rasulullah'ı (s.a.v.) dinlemeye ayrı ayrı gittiler. Ahnes iki arkadaşını tanıyınca, Ebu Süfyan'ın yanına giderek, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) duyduğu sözle ilgili görüşünü sordu. Ebu Süfyan şu cevabı verdi: "Hem bildik ve ne kastedildiğini tanıdık şeyler duydum, hem de ne anlamını bildik, ne de ne kastedildiğini anlamadık şeyler de duydum." Ebu Cehil'e gitti ve aynı soruyu ona da sordu. Şu cevabı verdi: "Abdumenaf oğullarıyla çekiştik durduk: Doyurdular doyurduk, taşıdılar taşıdık, verdiler verdik. Yarış atları gibi yanyana (eşit duruma) gelince, dediler ki: "Bizden gökten vahiy gelen bir peygamber var. Bunu öğrendiğimizde, yemin olsun ona asla inanmayız ve onu tasdik etmeyiz.[15] Benzer olaylardan biri de şudur: Bedir savaşında Ubey bin Şureyk, Ebu Cehil'le başbaşa kaldı ve ona şöyle dedi: "Muhammed'in yalan söylediğini düşünüyor musun?" Ebu Cehil, şu cevabı verdi: "Biz ona Emîn demişken, Allah'a nasıl iftira edebilir? Çünkü o, asla yalan söylemedi. Ama, hacıları sulama, doyurma, danışma Abdimenaf oğullarında olur, ayrıca peygamberlik de onlarda olursa, bize ne kalacak?"[16] Rivayet şunu belirtiyor: Şureyk bunu duyunca, kavmi Zühre oğullarıyla birlikte üçyüz kişi ayrıldı. Ebu Cehil ile kavmini, müslümanlarla yüz yüze bıraktı.

"Kabile" olgusu etkisini, aynı kabile içinde, hatta iki öz kardeş arasında bile gösterir. Böylece, bizzat Mahzûm oğulları kabilesinin tutumu, tıpkı öteki kabileler gibi, tek ve değişmez değildi: Hâşim oğullarına karşı birlik halinde Umeyye oğullarıyla rakip bir grup gibi görünseler de, kendi içlerinde rakiplerinin çıkarına bile olsa, iç muhalefet ilişkilerine mahkumdular. Bunu belirginleştiren olaylardan biri şudur: İçlerinden bazıları, Hişam bin Velid'e kardeşi Velid bin Mugire'yi istemek ve cezalandırmak için gittiklerinde, ona şöyle dediler: "Biz bu gençleri (Mahzûm oğullarından müslüman olan üç genci) yeni icat ettikleri bir din yüzünden cezalandırmak istiyoruz. Çünkü başkaları konusunda güven içinde değiliz." Şu cevabı verdi. "Olur, onu alın, cezalandırın, ama canına bir şey yapmayın... Yemin olsun, eğer onu öldürürseniz, en şereflinizi öldürürüm."[17]

4. Akabe Görüşmeleri ve Medine'ye Hicret

Bu karmaşık kabile ilişkileri, Kureyş'in, Muhammedî davetin adamlarını tasfiye etmesine izin vermiyordu. Çünkü, kabile üyelerinden birine bedenî kanlı bir sal-

15. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. 315-316.
16. Süheyli, *er-Ravdu'l-Unf*, c. 3, s. 82.
17. İbn Hişam, a.g.e., c. 1, s. 321.

dırı, Mekke'deki durumu patlama noktasına getirecek, kapsamlı bir iç savaşın ateşini tutuşturacaktı. Bunun için Muhammedî davet, akraba muhalefetinin ve civar (sığınma hakkı verme) düzeninin koruması altında canlı kalabildi. Ne var ki aynı ilişkiler, öte yandan, bu davetin yayılmasına ve zafer kazanmasına da izin vermiyordu. Çünkü bu davetin başarısı, kabile muhayyilesine, Haşim oğullarının bütün öteki kabilelere hakimiyet merkezine yükselişi anlamına geliyordu. Çünkü davetin sahibi peygamber, onlardan biriydi. Bu ise, hem yakın amca oğulları olan Umeyye oğullarının, hem de uzak amca oğulları olan Mahzûm oğullarının kabul etmeyeceği bir şeydi.

Mekke'deki bu kabile ilişkilerinin "durağanlığı" ve ona eşlik eden koruyacak kabileleri olmayan zayıflara işkence, kabilelerin mensuplarına baskı ve sıkıştırma olayları, buradaki müslümanları Habeşistan'a göçmen olarak göndermeye Hz. Peygamber'i mecbur etti. Çünkü Muhammedî davetin yayılmak ve zafer kazanmak için kendisine yol açması, ancak bu kabile zincirini kırmayı başarınca mümkündü. Bu ise, Mekke kabile yapışma dışarıdan saldıran silahlı bir gücün bulunması ve dayandığı maddî temeli vurmasıyla ancak gerçekleşebilirdi. İşte bu durumu Hz. Peygamber (s.a.v.), İslâm topluluğunun çoğu üyelerini Habeşistan'a göç ettirdikten sonra, daveti kabul eden ve istenen dış askerî gücü sunan bir kabile bulur ümidiyle hac mevsimlerinde Kureyş dışındaki Arap kabilelerine kendini tanıtmaya başladığında farketmişti.[18] İleride göreceğimiz gibi, böylece hitap ettiği kabileler durumun "siyasî bir program"la ilgili olduğu açısından onunla ilişki kurmuş, siyasî hesaplarından hareketle görüşme yapmıştır. Böylece Hz. Peygamber (s.a.v.), hac mevsimlerinde çarşıya gidip gelmeye başladı. Kendisini Kinde kabilesine anlattı, ama karşı çıktılar. Kelb kabilesine anlattı, onlar da kabul etmediler. Hanife oğullarına gitti. "Araplar içinde onlardan daha kaba cevap veren olmadı."[19] Amir bin Sa'sa'a

18. Pekçok çağdaş araştırıcı Hz. Peygamber'i (s.a.v.), ashabını Habeşiştan'a hicret etmeye yönelten sebepleri soruşturmaktadır. Montgomery, Watt, sunduğu pekçok varsayım arasında birini yeğliyor: Hz. Peygamber'i buna iten sebep, ilk İslâm topluluğu içinde bir bölünme ortaya çıkmasıdır: Bir bölüm Ebu Bekir'ledir, bir bölüm ise Osman bin Maz'un'ladır. Bu, bize göre yeterli kanıtlara dayanmayan yalın bir tahminden ibarettir. Bu varsayım, Ebu Bekir'in konumunu gözönüne almayışından ayrı olarak, bize göre Habeşiştan'a hicretin, burada sözünü edeceğimiz stratejinin bir parçası olmasıdır: Kureyş'i dışarıdan vurabilmek için Arap kabilelerinden bir müttefik arama stratejisi. Bu, "dış bir güç"le ittifak durumunda, Hz. Peygamber'e baskı yapmak üzere Kureyş'in rehin almaması veya Muhammed'in dış düşmanla ittifak yaptığını öne sürerek İslâm'dan dönmeye yöneltmemeleri için, meydanın müslümanlardan Kureyş kabilelerine bırakılmasını gerektirir.
19. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. 424.

oğullarına kendini anlattı, içlerinden biri şöyle dedi: "Kureyş'ten bu delikanlıyı alırsam, onun sayesinde bütün Arapları yerim." Daha sonra Hz. Peygamber'le (s.a.v.) pazarlığa girişti. Şöyle dedi: "Sana bey'at eder de, Allah seni muhaliflerine karşı zafere eriştirirse, senden sonra iş (iktidar) bizim olacak mı?" Hz. Peygamber şu cevabı verdi: "İş, Allah'a aittir. Onu istediği yere verir." Adam şöyle dedi: "Senin uğrunda kanımızı Araplara mı sunacağız? Allah seni zafere eriştirince, iş bizden başkasının olacak. Bizim senin işine ihtiyacımız yok."[20]

Daha sonra Hz. Peygamber, Şeyban bin Sa'lebe'nin meclisine geldi. Öteki görüşmelerinin çoğunda olduğu gibi, yanında Ebu Bekir de vardı. Onlarla Ebu Bekir konuştu: "Kaç kişisiniz?", "Gücünüz nedir?", "Sizinle düşmanınız arasındaki savaş nasıl?" türünden sorular ortaya attı. Güçlerini ve cesaretlerini belirten cevaplar verince, "Size Allah'ın peygamberiyle ilgili haber gelmedi mi? Peygamber, işte bu." dedi. Önderlerinden biri olan Mefrûk bin Ömer, şu cevabı verdi: "Böyle bir söylenti duyduk. Ey Kureyş'in kardeşi, çağırdığın nedir?" Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) ilerledi ve şunları söyledi: "Allah'tan başka tanrı olmadığına, ortağı bulunmadığına, benim Allah'ın peygamberi olduğuma tanıklık etmenize ve beni korumanıza çağırıyorum. Çünkü Kureyş, Allah'ın emrine karşı çıkmış, peygamberini yalanlamıştır. Batıla sarılıp gerçekten vazgeçmiştir." Mefrûk şöyle dedi: "Önderimiz ve dinî liderimiz işte bu Hâni bin Kabîsa'dır." Hâni, şunları söyledi: "Sözlerini duyduk, ey Kureyş'in kardeşi! Bizim meclisimize geldiğin için dinimizi terketmemizin ve senin dinine uymamızın, önü sonu olmayan bir iş, yanılgılı bir görüş, ileriyi göremeyen bir bakış açışı olduğunu düşünüyorum. Yanılgı, aceleden doğar. Bizim ötemizde, aleyhlerinde bir ittifak yapmaktan hoşlanmadığımız bir kavim var. Ama sen de, biz de dönelim. Sen de biz de düşünelim. Şu Musenna bin Harise, bizim şeyhimiz ve savaş önderimiz." Musenna şunları söyledi: "Sözlerini işittim, ey Kureyş'in kardeşi! Cevabım, aynen Hâni bin Kabîsa'nınki gibi... Biz Yemâme ve Semâve suları arasındayız. Kisra'nın ırmakları ile Arab'ın suları arasında konakladık. Kisra ırmaklarından olanın suçu bağışlanmaz, mazereti kabul edilmez. Arap sularından olanların suçu bağışlanır, mazereti kabul edilir. Kisra bizden bir olay çıkarmamak ve olay çıkaranı korumamak üzere söz alarak buralara yerleştik. Bizi çağırdığın bu işin, hükümdarlarımızın hoşlanmadığı işlerden biri olduğunu düşünüyorum. Arap suları tarafından sana geleceklere

20. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. 425.

karşı seni korumamızı ve sana yardım etmemizi istersen, bunu yaparız." Hz. Peygamber, şunları söyledi: "Cevabınız kötü olmadı. Çünkü dürüstçe söylediniz. Allah'ın dinine, yalnızca her yönden destek verenler yardım edecektir."[21] Ravi şunları söylüyor: "Sonra Evs ve Hazrec'in meclisine gittik. Biz kalkar kalkmaz Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bey'at ettiler..."[22]

İşte bu türden pazarlıklar, hesaplar ve çekinceler çerçevesinde, Muhammedî davetin tamamen yepyeni bir dönemini, Medine'ye göç ve bir devlet kurmaya başlama dönemini sağlayan birinci ve ikinci Akabe bey'atları gerçekleşmiştir. İki beyatın gerçekleştiği kabilevî ve siyasî ayrıntılar ve şartlar aşağıdaki gibiydi.

Yesrib'te iki Yemenli kabile, Evs ve Hazrec oturuyordu. Me'rib Seddi'nin yıkılmasından sonra, oraya gittikleri söylenir. Daha önce Yesrib'te yahudi kabileleri vardı. Bunların en ünlüleri; Kureyza, Nadîr ve Kaynuka oğullarıydı. "Sıkıştıklarında toplandıkları kaleler (hisarlar) yapmışlardı. Evs ve Hazrec de oraya geldi. Onlar da evler ve hisarlar yaptırdı. Ancak üstünlük ve yönetim Yahudilerindi." Daha sonra Yahudilerle Evs ve Hazrec arasında anlaşmazlık çıktı. Suriye'de yerleşmiş olan Yemenli amcalarından yardım istediler. Onlar da yardım ettiler. Yahudilere üstün geldiler. Yönetimi ellerine aldılar. Zamanla Evs ile Hazrec arasında kabilevî kaynaşmalar oldu. Bunlar "Eyyam" savaşlarına kadar birbirini izleyen halkalar oluşturdu. Bu savaşlarda her taraf, öteki tarafa karşı Yahudilerle ittifak yapıyor, Yesrib dışından başka müttefikler arıyordu. Yaptıkları savaşlar arasında, Yevmu Ma'bes ve Mudares de vardı. Bu savaşta Evs, "Daha önce görülmemiş biçimde" yenilgiye uğradı. Bir bölümü düşmanları Hazrec'le anlaşmak zorunda kalırken, ötekiler bunu reddettiler. Reddedenler Abduleşhel oğullarıydı. Yalnızca öç alma hazırlığına niyetliydiler. "Daha sonra Evs, Hazrec'e karşı Kureyş'le ittifak yapmak için Mekke ye gitti. Umre niyeti taşıdıklarını belirttiler."[23] Mekke'de Hz. Muhammed'le (s.a.v.) görüştüler. Onların sorunlarını öğrendi. Şunları söyledi: "*Geldiğinizden daha hayırlısı için ne düşünürsünüz?*" Onları İslâm'a çağırdı ve gayesini anlattı, içlerinden genç biri buna gönül verdi ve şöyle dedi: "Bu, yemin olsun ki, getirdiğimizden daha iyi." Kurul başkanı onu azarladı ve şunları söyledi: "Bizi kendi

21. Öyleyse buradan açıkça anlaşılıyor ki Hz. Peygamber yalnızca koruma istemiyordu, ayrıca program ve strateji sahibiydi.
22. Süheylî, *a.g.e.*, c. 2, s. 181-182.
23. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, c. 1, s. 417.

halimize bırak. Biz bundan başkası için geldik." Bunun üzerine sustu.[24] Evs kurulu işini sürdürdü. Kureyş'le bir ittifak yaptı. Ne var ki önderleri Ebu Cehil yoktu. Dönünce bu ittifakı beğenmedi, bozulması için çalıştı.

Daha sonra Evs ile Hazrec arasında başka bir anlaşmazlık çıktı. Evs; Kureyza ve Nadir oğulları yahudileriyle ittifak yaptı. Bu, Evs'in zaferiyle biten "Buâs günü"ydü.[25] Ertesi yıl Hazrec'ten bir kurul, hac ve umre için Mekke'ye gitti. Rasulullah (s.a.v.) onlarla görüştü ve kendisini anlattı. Yesrib'teki yahudiler, sözlü bir tartışma sırasında onlara şöyle demişlerdi: "Bir peygamber, şimdi gönderilmiş bulunuyor, zamanı uzamıştı. Onu arıyoruz. Onun yanında sizi Ad ve İrem gibi öldürürüz." Hz. Peygamber (s.a.v.) onlarla konuşunca, içlerinden bazıları şöyle dedi: "Bildiğiniz gibi, bu, yahudilerin sizi tehdit ettiği peygamber Sizi geçmesinler sakın." Hz. Peygamber'in davetine olumlu cevap verdiler. Onlara sunduğu İslâmı tasdik ve kabul ettiler. Şöyle dediler: "Kavmimizi terkettik. Aralarında çıkarılan düşmanlık ve kötülükleri bıraktık. Belki Allah senin sayende onları bir araya gelir. Onlara gideriz. Senin işine çağırırız. Kabul ettiğimiz bu dinini onlara sunarız."[26] Ertesi yıl, oniki kişiden oluşan bir kurul geldi. Rasulullah'la (s.a.v.) Akabe'de görüştüler ve İslâm konusunda ona bey'at ettiler, ama birlikte savaşma yükümlülüğü altına girmeksizin. İşte bu, birinci Akabe bey'atıdır. Hz. Peygamber (s.a.v.) onlarla birlikte, Kur'an'ı öğretmek ve namaz kıldırmak için Mus'ab bin Umeyr bin Haşim bin Abdimenaf'ı Yesrib'e gönderdi. Çünkü Evs ve Hazrec, içlerinden birinin ötekilere imamlık yapmasından hoşlanmıyordu."[27] İslâm, Medine'de işte böyle yayılmaya başladı.

Ertesi yıl, hac mevsiminde, yetmiş erkek, iki kadından oluşan bir Yesribli kurul daha Mekke'ye geldi. Müslümanlar hac sırasında Akabe'de Hz. Peygamber'le (s.a.v.) bir kez daha sözleştiler. Gizlice oraya gittiler. Hz. Peygamber (s.a.v.) yanlarına geldi, yanında amcası Abbas vardı, henüz müslüman olmamıştı. Ancak yeğeninin işini takip etmek ve güven içinde olmak istemişti. Abbas, kurula şu konuşmayı yaptı: "Muhammed'in bizdeki durumunu biliyorsunuz. Hakkında aynı şeyleri düşünen kavminizden onu koruyoruz. O, kavminin desteğindedir, beldesinde korunmaktadır. Size meyletmeyi ve katılmayı istemiyor. Kendisini çağırdığınız şey için gelmişseniz ve karşı çıkanlardan onu ko-

24. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, c.2, s. 66; İbn Hişam, a.g.e., c. 1, s. 427.
25. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, c. 1, s. 417.
26. İbn Hişam, *a.g.e.*, *s. 429*.
27. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. 434-435.

ruyacaksanız, yüklendiğiniz sorumluluğun bilincinde olun. Ona teslim olduğunuzu, ancak sizinle çıktıktan sonra yardımsız bırakacağınızı düşünüyorsanız, şimdiden onu bırakın. Çünkü o, kavminden ve beldesinde destek ve yardım görmektedir." Bu önerisini kabul ettiler ve Rasulullah'ın (s.a.v.) konuşmasını istediler. Onlara şöyle konuştu: "*Sizinle, kadınlarınızı ve çocuklarınızı koruduklarınızdan beni de korumanız şartıyla bey'at yapıyorum.*" Bunu kabul ettiler, içlerinden biri şu eklemeyi yaptı: "Ey Allah'ın elçisi! Bizimle onlar arasında anlaşma var. Biz onlara karşı (yani yahudilere) onu bozarız. Bunu yapar, Allah seni zafere eriştirirse, kavmine dönebilirsin, bizi bırakabilirsin." Rasulullah (s.a.v.) onlara şu cevabı verdi: "*Bilakis kana kan, yıkıma yıkım.*' Yani döktüğünüz kanı dökerim, aksi de doğrudur. Şunu ekledi: "*Ben sizdenim, siz de bendensiniz. Savaştığınızla savaşırım. Barıştığınızla barışırım.*" Kendilerini temsil etmek üzere oniki nakîb (temsilci) belirlemelerini istedi. Dokuzunu Hazrec'ten, üçünü Evs'ten belirlediler. Hz. Peygamber'e bey'at ettiler, o da onlara bey'at etti. İşte bu da ikinci Akabe bey'atıdır.[28] Bu bey'at, "savaş bey'atı"dır.[29]

İki taraf ayrıldı. Yesrib kurulu beldesine döndü. Hz. Peygamber, Mekke'ye döndü. Bu sırada Hz. Peygamber'e kıtal (savaş) âyetleri indi: "*Haksızlığa uğratılarak kendilerini savaş açılan kimselerin karşı koyup savaşmasına izin verilmiştir. Allah onlara yardım etmeye elbette güç yetirir. Onlar haksız yere ve 'Rabbimiz Allah'tır' dediler diye yurtlarından çıkarılmışlardır. Allah insanların bir kısmını ötekilerle savmasaydı, manastırlar, kiliseler, havralar ve içinde Allah'ın adı çokça anılan camiler yıkılıp giderdi. Andolsun ki, Allah'a yardım edenlere o da yardım eder. Doğrusu Allah güçlüdür, üstündür.*" (Hac, 22/39-40). Yüce Allah, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) savaş izni verince ve Ensar'dan bir grup (Yesrib/Medine müslümanları) müslüman olmak, kendisine, uyanlarına ve Medinelilere sığınan müslümanlara yardım etmek üzere bey'at edince, Hz. Peygamber (s.a.v.) kavminden muhacir ashabına ve Mekke'de yanında bulunan müslümanlara Medine'ye çıkıp göç etmelerini, oradaki Ensar kardeşlerine katılmalarını emretti."[30] Tek tek veya gruplar halinde, kadınlı erkekli çıktılar. Sonunda da, bilindiği üzere, beraberinde Ebu Bekir olduğu halde Rasulullah (s.a.v.) da onlara katıldı.

Medine'ye hicretle birlikte, bir dönem bitiyor, öteki başlıyordu. Mekke dönemi *davet ve sabır dönemi* idi. Medine dönemi ise, *devlet kuruluşu ve "savaş"*

28. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. 440-447.
29. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. 454.
30. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. 467.

dönemi olacaktı. Bu, barışçı davetin bittiği anlamına asla gelmez. Müjdeleyici barışçı yöntem, daima var olacak, ama biricik yol olmayacak. Muhammedî davetle belirli çıkarlarını savunmak üzere savaşan Kureyş'le çatışma, bu kez başka daha yüksek bir döneme, bizzat bu çıkartan vurma dönemine girecekti. Böylelikle, Muhammedi davet, iki yönde çalışarak "devlet"e giden yolu açacaktı: Bir yandan iç yapı, öte yandan da başta psikolojik savaş ve çıkarların vurulması olmak üzere çeşitli araçlarla Kureyş'e karşı "siyaset" uygulama. Kureyş, teslim olmaya ve İslama girmeye mecbur kalınca, davet devlet dönemi başka bir yeni döneme, Arap kabilelerini, isteyerek veya istemeyerek, İslama sokmak için çalışma dönemine geçecekti. İşte bu, gelecek bölümde sözünü edeceğimiz dönemdir. Şu anda, davet devletinin iç yapısının dayandığı en önemli temelleri tanımakla yetineceğiz. İşte bu, "kabile" konusuyla ilgilidir.

5. Medine'nin Sosyal ve Siyasî Örgütlenmesi

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Medine'de karşılaşmak zorunda kalacağı ilk sorun, yurtlarını ve mülklerini terkederek Mekke'den ayrılan muhacirlerin "yaşayış"ını örgütlemekti. Medine'ye varışından sonra okuduğu ilk hutbede bu soruna özel bir önem göstermiştir. Çünkü bu hutbenin tamamını bu konuya ayırmıştır. Allah'a hamdettikten sonra, şunları söylemiştir: "Ey insanlar! Öncelikle kendi nefislerinizi düşününüz. Biliniz ki sizlerden biri ölür de geride kalan sürüyü çobansız bıraktığında ve tercümana ya da aracıya ihtiyacı olan, Rabbiyle karşılaştığında ona "Benim gönderdiğim peygamber sana gelmedi mi? Sana (dilediğin gibi harcadığın) bol bol mal vermedim mi? Sen bana ne getirdin?" diye sorması üzerine, o adam sağına soluna bakar, hiçbir şey göremez, önüne bakar, Cehennem'den başkasını göremez. Sizlerden bir hurma parçacığıyla bile olsun, kendini bu ateşten korumak isteyen, güzel söz söylesin. Çünkü bunun sayesinde, on katından yediyüz katına kadar karşılık görür. Size Allah'ın selamını, rahmetini ve bereketini dilerim."[31]

Bu, müslümanlar arasında, Ensar ve Muhacirler arasında dayanışma ve yardımlaşmaya açık bir çağrıdır. Muhacirler, din kardeşinin, Ensar'ın yanına, yurtlarına ve evlerine yerleşmişlerdi. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu çağrıyı gözle görülür bir sosyal olguya dönüştürmek için, "kardeşlik" (muâhât) düzenini belirledi: Muhacirlerin bir kısmını birbirine, bazılarını da Ensar'a kardeş yaptı.

31. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. 500-501.

Kardeşlik, miras hakkı da dahil olmak üzere "hak ve eşitlik" üzereydi.[32] Kişi, yakınlarından olmasa bile kardeş olduğu arkadaşlarına mirasçı olurdu. Burada "din kardeşliği", nesep kardeşliğinin yerini aldı. Böylelikle "ümmet" ve "millet", kabile ve aşiretin yerine geçti. Bununla birlikte, "kabile"nin tam ve son olarak aşılması, mümkün değildi. "Ümmet"e çağrı, henüz başlangıç dönemindeydi. Bunun için, "kabile"den bir şeyler kalması zorunluydu. Kabilesi bulunan muhacirler, kabilesi bulunan Ensar'ın yanına yerleşmişti. Kabileleri bulunmayan fakirler ise, ki bunlar Mekke döneminde sözünü ettiğimiz; "zayıflar"-dır. Rasulullah'ın izniyle mescitte barınıyorlardı. Kendisi ve gücü yeten arkadaşları beslenmelerini sağlardı. Bunlar "ehlu's-suffe" (Suffa ashabı) olarak bilinir. Çünkü mescidin gölgelik (suffe) denilen yerlerinde barınırlardı. Ebu Zer el-Gıfarî, Ammar bin Yasir, Mikdad ve Ebu Huzeyfe bin el-Yeman bunlardandır.[33]

Bu, "geçim" konusuyla ilgili durumdur. İkinci meseleye, Medineye yerleşmeye başlayan çeşitli grupların "birlikte yaşaması" konusuna gelince, barış içinde birlikte yaşamayı, hatta birbirleriyle yardımlaşmayı sağlayan bir düzen olmaksızın, Medine'ye hicretin yapılış gayesi olan işlev mümkün olmayacaktı. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Muhacirler, Ensar ve Yahudiler arasında yazdırdığı "Sahife" Sözleşme'yi çağdaş pekçok Arap veya müsteşrik araştırıcı ve yazarın yaptığı gibi, yazıldığı günkü "düşünülen" alandan tasımlamak için işte bu çerçevede ve bu bakış açısından okumalıyız.

Bu "sahife"nin en doğru tanımını, İbn İshak yapmıştır: "Rasulullah (s.a.v.), Muhacirler ve Ensar arasında bir yazı yazdırdı. Bunda Yahudilerle andlaşma ve sözleşme yaptı, dinleri ve malları üzere kalmalarını kabul etti, onların lehine ve aleyhine şartlar (hak ve görevler) belirledi."[34] Öyleyse "sahife", esasen Hz. Peygamber ile Yahudiler arasında bir andlaşmadır. Aşağıda bunun metnini göreceksiniz. Maddelerini konularına göre düzenledik:

1– "Sahîfe", andlaşmanın birinci tarafının kimliğini belirleyerek başlıyor: "Esirgeyen, bağışlayan Allah'ın adına. Bu, (Allah'ın elçisi) Peygamber Muhammed (s.a.v.) tarafından Kureyş'ten ve Yesrib'ten mü'minler ve müslümanlar ile onlara tâbi olup katılan ve onlarla birlikte savaşanlar arasında düzenlenmiş bir yazıdır. Onlar diğer insanlardan ayrı bir ümmet (topluluk) oluştu-

32. İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 1, s. 238.
33. İbn Sa'd, *a.g.e.*, c. 1, s. 255-256.
34. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. 501.

rurlar" (m. 1-2). Böylece, andlaşmadaki birinci taraf iki gruptur: l) Mü'minler, 2) Müslimler (Kureyş'ten, Yesrib'ten ve onlara katılanlardan). Bu sırada, "mü'min" ile "müslim" arasındaki bu ayrımın, özel bir anlamı vardır. Bunu daha sonra inen şu âyet açıklıyor: *"Bedeviler 'inandık' dediler. De ki: İnanmadınız, ama İslam olduk deyin; iman henüz gönüllerinize yerleşmedi; eğer Allah'a ve peygamberim itaat ederseniz, işlediklerinizden bir şey eksilmez; doğrusu Allah bağışlar, merhamet eder"* (Hucurat, 49/14). Sonraki âyet mü'minin kimliğini belirlemektedir: *"Mü'minler, ancak Allah'a ve peygamberine inanmış, sonra şüpheye düşmemiş; Allah uğrunda mallarıyla ve canlarıyla cihat etmiş olanlardır. İşte onlar doğru olanlardır."* (Hucurat, 49/15). Yalnızca "müslim", İslama boyun eğdiğini duyuran kişidir; dışa vurduğu, içinde sakladığından farklı olabilir. Çağımızın anlatımıyla, "mü'min", müslümanlığı inanç düzeyinde, inanç yönünden olan kişidir denilebilir. Dolayısıyla "ümmet" içinde, bir "vatandaş"tır. Yalnızca "müslim" ise, müslümanlığı "siyasî" düzeyde (yeni dini ve devletinin otoritesini tanıma düzeyinde) olan kişidir. Medine'de bu ayrımı haklı kılan bir durum sözkonusudur: Hem gerçek mü'minler, ki bunlar Muhacirler ve Ensar'dır, hem de "münafıklar" vardır, ki bunlar da Yesrib halkından dışlarından müslüman olduklarını söyleyen, ama içlerinde Muhammed'e ve arkadaşlarına düşmanlık ve kin besleyen bir gruptur. Müslüman olduklarını duyurduklarına göre, bu "İslam" adı, onları muhacirler ve Ensar ile aynı "ümmet" (yani millet) içinde toplamaktadır. Bu, daha sonra göreceğimiz üzere, müşrik ve Yahudilerden oluşan "öteki" karşılığındadır.

2– Andlaşmadaki birinci tarafın kimliğini belirledikten sonra, "Sahîfe", yeni toplumun oluştuğu grupların uyacağı "iç düzen"i açıklamaya yönelir. Böylece, mü'min ve müslümanlardan, yani Muhacirler, Ensar ve Yesrib halkından müslüman her grup, diyet alıp verme alanında, esirlere iyi davranma ve fidyelerinde adaletli olma yükümlülüklerinin yanısıra, İslam'dan önce uyguladıkları "kanun"a uymayı sürdüreceklerdir: "Kureyş'ten olan Muhacirler, kendi aralarındaki âdet üzere, kan diyetlerini birlikte öderler; onlar savaş esirlerinin fidyelerini mü'minler arasındaki iyi bilinen esaslara ve adalete göre öderler. Avf oğulları... Saide oğulları..." (m. 3-9) Sahîfe Yesrib halkını tek tek sayıyor. Daha sonra mü'minler arasındaki dayanışma ve yardımlaşmayı düzenliyor: "Mü'minler, aralarındaki ağır malî sorumluluk altında bulunan hiç kimseyi (bu halde) bırakmazlar; savaş fidyesi ve kan diyetini iyi bilinen esaslara göre verirler. Hiçbir mü'min, başka bir mü'minin mevlâsı (müttefik kardeşi) ile onun aleyhine ittifak kuramaz (m. 12)]. Allah'tan sakın'an mü'minler(in elle-

ri) kendi aralarından çıkan (her) zalim, suçlu ve mütecavize veya mü'minler arasında bir bozgunculuk çıkarmayı düşünene karşı birlikte hareket eder; bu kişi, kendi çocuklarından biri bile olsa, hep birlikte onun aleyhinde olurlar (m. 13). Hiçbir mü'min, bir kâfir karşılığında başka bir mü'mini öldüremez; bir mü'min aleyhinde bir kâfire yardım edemez (m. 14). Allah'ın zimmeti (himayesi) tektir; mü'minlerin en önemsiz birinin himayesi (icare=sığınma hakkı verme) hepsini bağlar. (Zayıf biri, başka birine sığınma hakkı verirse, bu hepsini bağlar); mü'minler diğer insanlardan ayrı olarak birbirinin mevlâsıdır (dostudur) (m. 15). Yahudilerden bize tâbi (müslüman) olanlar, zulme uğramaksızın ve aleyhlerindekilerle yardımlaşmaksızın, yardım ve desteğimize hak kazanır (m. 16). Mü'minlerin sulhû tektir. Hiçbir mü'min, Allah yolunda girişilen bir savaşta, diğer mü'minleri hariç tutarak, bir sulh andlaşması yapamaz. Bu sulh, mü'minler arasında, birlikte ve adalete göre yapılır (m. 17). (Hiçbiri düşmanla tek başına sulh yapamaz. Sulhu bütün müslümanlar yapar: Sulh, kabilenin değil, devletin görevidir). Bizimle birlikte savaşan her (askerî) grup, birbirleriyle nöbetleşe görev yapar (m. 18). (Çatışma ve savaşa gitme, kabileler arasında nöbetleşerek olur). Mü'minler Allah yolunda akan kanlarının intikamını birlikte alırlar (m. 19) (Cihadda dökülen kanları eşittir, güçlü, zayıf gibidir). Allah'tan sakınan mü'minler, en iyi ve en sağlam yol üzeredirler (m. 20/a)." Bir mü'mini taammüden öldüren, kısas cezasına çarptırılır; ancak maktulün velisi (diyete) rıza gösterirse kısas uygulanmaz. Bütün mü'minler katilin karşısında yer alır, onlara sadece katilin aleyhinde olmak helaldir (m. 21). Bu Sahife'de yazılanı kabul eden, Allah'a ve ahiret günününe inanan hiçbir mü'minin, bir katile yardım etmesi (onu koruması ve kısasa engel olmaya çalışması) ve ona sığınma (himaye) hakkı vermesi helal değildir. Ona yardım edene veya sığınma hakkı verene, kıyamet günü, Allah'ın lâneti ve gazabı vardır; ondan ne bir bedel, ne bir karşılık alınır (m. 22) (Himayesine giren caninin yaptığı zulmün değerinden daha fazlasıyla sorumlu tutulur).

3– Bu, birinci taraf ve onun iç düzeniyle ilgili durumdur. İkinci taraf olan Yahudilere gelince, Sahife bu konuda şunları belirliyor: "Yahudiler, muharip oldukları sürece, mü'minlerle birlikte (savaş) masrafını öderler (m. 24) (Mü'minlerle birlikte katıldıkları savaş masraflarından paylarına düşene katlanırlar). Bütün gruplarıyla onlar, bu alanda, savaş konusunda, mü'minlerle birlikte tek bir "ümmet" (topluluk) oluştururlar. Böylece "Avf oğulları Yahudileri, mü'minlerle birlikte bir ümmet oluştururlar. Yahudilerin dinleri kendilerine, mü'minlerin dinleri kendilerinedir. Bu hükme hem kendileri, hem de

mevlâları (dostları) dahildir. Ancak, haksızlık eden veya suç işleyen, sadece kendine ve ailesine zarar vermiş olur" (m. 25). "Neccar oğulları Yahudileri de Avf oğulları Yahudilerinin aynı haklarına sahiptir..." (m. 26-35) Durum, bütün Yahudi grupları için böyledir. Sahife, şunu ekliyor: "Yahudilerden herhangi biri, ancak Muhammed'in izniyle (müslümanlarla birlikte bir askerî sefere) çıkabilir. Bir yaralamanın intikamını almak yasaklanmaz. Adam öldüren biri kendisini ve ailesini sorumluluk altına sokmuş olur; aksi halde haksızlık olacaktır. Allah, bu yazıya en çok riayet edenlerle beraberdir." (m. 36) "(Bir savaş çıkması halinde) Yahudilerin masrafları kendilerine, Müslümanların masrafları kendilerinedir. Bu sahifede gösterilen kişilere savaş açanlara karşı birbirlerine yardım ederler. Onlar (Müslümanlar ve Yahudiler) birbirlerine iyi ve samimi davranırlar; buradaki kurallara uyarlar, aykırı davranmazlar. Hiç kimse müttefiklerine karşı suç işleyemez. Yardım haksızlığa uğrayana yapılır." (m. 37) "Yahudiler birlikte savaştıkları sürece, (savaş masraflarını) mü'minlerle birlikte öderler." (m. 38)

4– Daha sonra Sahife, Yesrib'te savaşın yasak oluşunu belirtir, Yesrib'in birlikte savunulacağını düzenler: "Yesrib vadisi, bu sahifede gösterilenler için haram (dokunulmaz olan)dır (m. 39). Himaye altındaki kimse-zarar vermedikçe, suç işlemedikçe-bizzat himaye eden gibidir (m. 40). Himaye hakkı, bu hakka sahip olanlar (Yesrib halkı) dışındakilerce verilemez (m. 41). Müslümanlar ve Yahudiler, Yesrib'e saldıracaklara karşı birbirleriyle yardımlaşırlar (m. 44) Şayet onlar (Yahudiler), (Müslümanlar tarafından) bir sulh akdi yapmaya ve ona katılmaya çağrılırlarsa, doğrudan doğruya sulh yaparlar veya ona katılırlar. Şayet onlar (Müslümanlar) benzer bir şeye çağrılırsa, din konusunda girişilen savaş müstesna, mü'minlerin onlara karşı borçları vardır. Her grup, kendine ait mıntıkalardan sorumludur." (m. 45)

5– Sahife, bir müşriğin veya Yesrib halkından Yahudilerin Kureyş'e himaye hakkı veremeyeceğini belirtilir (m. 20/b, 43). Başka bir deyişle, birinci taraf (mü'minler), ikinci tarafa, Kureyş'le savaş halinde olduğunu bildiriyor. Hangi biçimde olursa olsun ona yardım etmekten kaçınmak gerekir. Sahife şöyle belirtiyor: "Hiçbir müşrik, bir Kureyşlinin malını ve canını himayesi altına alamaz, bir mü'mine karşı onunla ittifak yapamaz." (m. 20/a) "Kureyş'e ve onlara yardım edenlere himaye hakkı tanınmaz." (m. 43) (Bu son madde, Yahudilerle ilgilidir).

6– Sahife, mü'minler ile müslümanlar arasında veya bunlarla Yahudiler arasındaki anlaşmazlıklarda çözüm merciinin Hz. Muhammed (s.a.v.) olduğu-

nu belirtir. Hitap mü'minlere şöyledir: "İhtilaf ettiğiniz, Allah'a ve peygamberine havale edilir." (m. 23). Yahudilere ise şöyle hitap ediliyor: "Bu Sahîfe'de gösterilen kimseler arasında fesadından korkulan bütün öldürmeyle ilgili olaylar ve ihtilaflar, Allah'a ve onun elçisi Muhammed'e (s.a.v.) havale edilir. Allah bu sahifelerine en bağlı ve riayetkâr kimselerin yanındadır." (m. 42)

7– Sahife, Yesrib'deki ilişkilerin, iyilik, güzel davranış ve güvenlik arzusuna dayalı olması gerektiğini vurgulayarak bitiyor: "Bu kaidelere uyulur, aykırı davranılmaz. Haksız kazanç sağlayanlar, sadece kendilerine zarar vermiş olur. Allah, bu sahifedekilere en doğru ve riayetkâr olanlarla beraberdir." (m. 46) "Bu kitap, haksız fiil ve suç işleyen (ile cezası) arasına engel olarak giremez. Haksız fiil ve suç işleme durumları müstesna, Medine'den çıkan veya orada oturan güven içindedir. Allah ve elçisi Muhammed (s.a.v.), riayetkar ve sakınanın koruyucusudur." (m. 47)

Bir yandan özellikle cinayet ve savaş işlerinde mü'minler ve müslimler topluluğunun "iç düzeni" yerinde, öte yandan da Hz. Peygamber'le Yahudiler arasında bir andlaşma, daha doğrusu bir "savaş andlaşması" olan ünlü sahife işte budur. Gelecek bölümde göreceğimiz gibi, Medine yahudilerinin vardığı sonu anlamak için bu ikinci yönü daima hatırda tutmak gerekir.

Şimdi burada belirtilmesi gereken şey, Muhammedî davetin dayandığı "sosyal sözleşme"nin, bir savaş "sözleşmesi" olduğudur. Bu, tabiî bir durumdur. Hicret, barışçı daveti reddeden, onunla savaşan, mensuplarını yurtlarından çıkaran Kureyş müşriklerine karşı savaşı düzenlemek için yapılmış olduğuna göre, yine daha önce açıkladığımız gibi ilahî savaş izni hicret izniyle birlikte gerçekleşmiş olduğuna göre, peygamberliğin tebliği Kureyş'e karşı zaferin gerçekleşmesine bağlı kalmıştır. Bunun için, bu hedef için çalışmak, öncelikli işlerin başında yer almıştır.

Şimdi bir soruyu sormak zamanı: Kureyş acaba "şirk"te, tanrılarını ve putlarını savunmakta niçin ısrar etti?

Bu, bizi yeniden davetin başlarına, Mekke'ye döndüren bir soru. "Kabile", yardımlaşma ve yarışma gibi kabile toplumundaki davranış çerçevesini ve işlevlerini açıklarsa da, bu davranışın "güdüleyicileri"ni, yani objektif itici güçlerini açıklamaz. "Ganimet", bu düzeyle gizli kalanı açıklar. Ganimetten sözetmeden önce, "kabile"nin oynadığı rolün niteliğine, "ümmet"in onu aşma imkânları ve bu aşmanın sınırlarına ilişkin bir son söz söylemeliyiz.

6. Kabile Yapısının Rolü

Önceki paragraflarda sunduğumuz verilerden, "kabile"nin Muhammedî davet açısından birbirinden tamamen farklı iki rol oynamış olduğu ortaya çıkıyor: Bir yandan rakipleri olan Kureyş ileri gelenlerinin kendisine karşı boykot uygulamalarına imkan vermiştir. Bunda büyük ölçüde başarılı olmuşlardır. Çünkü bütün Mekke dönemince müslümanların sayısı 154'ü geçmemiştir (13 yıl boyunca; 83 tanesi de Habeşistan'a göç etmişti). Öte yandan da aynı "kabile" öncelikle Rasülullah'a (s.a.v.), sonra da aşiret ve kabilesi olan müslümanlara koruma ve himaye sağlamıştır. Bu açıdan, üstündeki kabile zincirini kırmak amacıyla kendisine yol aramak için davetin canlı kalışında da temel bir bir etken olmuştur.

Ayrıca, "kabile"nin, hem olumlu, hem de olumsuz olarak oynadığı çifte bir rol daha vardır. Davetin başlangıç döneminde, genel olarak Mekke döneminde, İslama giriş ferdî olmuştur. Bilindiği üzere, bireylerin yalnızca birey oluştan itibarıyla kazanılması, kabile toplumunda çok zor bir iştir. Çünkü bu toplumda birey, kimliğini, kişiliğini ve konumunu kabilesinde ve onun sayesinde bulur. Kabileden çıkmak, intihara benzer. Kabilesinden çıkan veya ona meydan okuyan bir kişinin, tek başına yaşaması mümkün değildir, hatta ittifak (hılf) veya bağlılık (velâ) yoluyla başka bir kabileye mensup olması zorunludur. İslam, hangi kabileden olursa olsunlar bireylere yöneldiği için, bireyler arasında "kabile" içinde var olana benzeyen dayanışma bağlarını yaratmıştır. Mü'minler açısından "akîde", dayanışma, yardımlaşma, iç huzuru gibi ihtiyaçlarını karşılayan "manevî kabile" yerinde olmuştur. Gerçekte bu, Muhammedî davetin özellikle Medine'ye hicretten sonra "kabile"nin seçeneği olarak ortaya attığı "ümmet" kavramının içeriğidir. "Ümmet" kelimesi, yönelme anlamındaki "emm" kelimesinden türetiktir. Topluluğa önderlik eden "imam" kelimesi de bu köktendir; imam, topluluğun önüne geçer, topluluk ona uyar ve aynı yönde onunla hareket eder. *Böylece "ümmet" içindeki ilişkiler, "kabile" de olduğu gibi, nesebe değil, ortak ülkü ve yönelişe ve imama (yani öndere) uymaya dayanır.*

"Ümmet" kavramı, "kabile"yi aşar ve kuşatır. Bununla birlikte, onu ortadan kaldırmaz. Çünkü "ümmet"in kuruluş şartı "kabile'nin ortadan kalkması değildir. "Ümmet", dayanışma içindeki bireyler olarak Müslümanlardan oluştuğu gibi, bir iç (alt) sosyal çerçeve olarak bu bireylerin "kabîle"ye bağlı kalmalarına engel bir şey de yoktur. Fiilen olan da budur. Resmî doğuşunu ve aynı zamanda iç düzenini "Peygamberin Sahîfesi"nin düzenlediği Muhammedî davetin "üm-

met"i, başından beri kabile öbeklerinden oluşuyordu: 1) Muhacirler: Kureyş kabilesindendirler, 2) Ensar: "Sahîfe", tıpkı andlaşmanın ikinci tarafı Yahudi kabilelerini saymaya özen gösterdiği gibi, onların da adlarını saymaya özen göstermiştir.

İslam, savaşlar yoluyla ve özellikle de Mekke'nin fethinin etkisiyle hızlıca yayılmaya başlayınca, "ümmet"e mensubiyet, "kabile" düzeyinde gerçekleşir oldu. Bir bütün olarak kabile, müslüman olduğunu, yani siyasî bağlılığını ve yeni dine girişim açıklardı. Kabile şeyhi veya ileri gelenleri, bu konuda kabileyi temsil ederdi. Bundan sonra ferdî-akdî mensubiyet dönemi gelirdi. Bu da "insanlara dinlerini öğretmek için" kabilelere gönderdiği kişilerin yaptıkları sonunda olurdu. Bu akdî işlem, kabile ve aşiret aleyhine yapılmaz, ikisinin içinde gerçekleşirdi.

Evet, Hz. Peygamber (s.a.v.) cahiliye asabiyetine savaş açmıştı ve bölgelerdeki valilerine kabileye çağrıyla savaşmalarını emretmişti: "(Valilerin) çağrıları yüce, tek ve ortaksız Allah'a olsun. Kim Allah'a çağırmaz, kabile ve aşiretlere çağırırsa, çağrılan tek ve ortaksız Allah'a olsun diye onlara karşı kılıcı kuşansın."[35] Bununla birlikte "kabile", gönüllerde canlı olarak kaldı, genel fethin hızıyla ortadan kalkması mümkün değildi. "Kabile" olgusunun gönüllerden çıkarılması, yalnızca her gönlün tek tek "fethi"ni değil, ayrıca bundan da önemlisi "kabile" ve "ganimet"in oluşturduğundan tamamen farklı temellere dayanan sosyal bir düzenin kurulmasını gerektirir. Öyleyse "kabile", davet zamanında bile ve mensuplarının saflarında canlı olarak kaldı.

Bunun örneklerinden birisi şudur: Hz. Peygamber'in amcası Abbas, fetih için Mekke yolundayken, Ebu Süfyan'ı Rasulullah'a getirdiğinde Ömer bin Hattab boynunun vurulmasında ısrar etti ve dedi ki: "Ey Allah'ın elçisi! Allah bu Ebu Süfyan'ı ahidsiz andlaşmasız bize verdi. Bırak da boynunu vurayım." Abbas şunları söyledi: "Ey Allah'ın elçisi! Ben ona sığınma hakkı veriyorum." Ömer ısrarını sürdürünce Abbas şöyle dedi: "Biraz dur ey Ömer! Yemin olsun ki şayet Adî bin Ka'b oğullarından olsa, böyle demezdin. Ama sen onun Abdumenaf oğullarından biri olduğunu biliyorsun."[36] Yine şöyle bir olay anlatılır: Uhud savaşında Kuzman Eblî adında birini, cennetle müjdelediklerinde şöyle dedi: "Ne cenneti?! Ben yalnızca kavmim için savaştım."[37] Evs ile Haz-

35. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 2, s. 595.
36. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 2, s. 403.
37. Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, c. 1, s. 281.

rec arasındaki çekişme ise hep sürdü. Çünkü iki taraf da, Rasulullah'la (s.a.v.) birlikte iyi davranır görünümündeydiler.[38] Mustalık gazvesinde, Muhacirler ve Ensar'dan oluşan müslümanlann ordusu, bir su kaynağına yaklaştı. Ömer bin Hattab'ın sığınma hakkı verdiği birisi, Hazrec'ten Avf oğullarının bir müttefikiyle şu konusunda çekişti, birbirine girdiler. Birisi ey Ensar, öteki ey Muhacirler diye bağırdı. Abdullah bin Selûl kavminden Yesrib'li bir gruplayken buna kızdı ve şunları söyledi: "Bunu da mı yaptılar? (Muhacirleri kastediyor). Beldemizde bizden çok oldular. Yemin olsun ki Medine'ye dönersek, üstün olan zelil olanı oradan çıkaracak." Sonra kavminden yanında bulunanlara döndü ve şöyle dedi: "Bunu siz kendiniz yaptınız. Onları beldenize soktunuz, mallarınızı paylaştınız. Yemin olsun ki onlar hakkında elinizi sıkı tutsaydınız, başka beldeye yönelirlerdi."[39]

Gerçekten de Adullah bin Ubey bin Selûl "münafıklar"ın başkanıydı. İslama duyduğu kin, kavminin kendisini başkan yapma hazırlığında oluşlarıyla ilgilidir. Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti, bu düşüncesini bozdu. Ancak yalnızca "münafıklar", "mü'minler" derecesinin altındaki "müslümanlar" değildiler. Fetihle müslüman olanların çoğu, gönüllü veya gönülsüzce olsun, Hz. Peygamber döneminde veya sonrasında olsun, "kabile"ye çok bağlıydılar, göreceğimiz gibi, kabile mantığına mahkümdular.

Bununla birlikte "kabile", son çözümlemede, kendisi aracılığıyla "ganimet"in kazanıldığı ve savunulduğu sosyal çerçeveden ibarettir. Dolayısıyla "ganimet", son çözümlemede "kabile olgusu"nu belirler. "Kabile", "ganimet"ten ayrıdır, soyut bir kategoridir, boş bir kalıptır. Bundan sonraki bölümde, Mekke veya Medine döneminde Muhammedî davetin karşılaştığı olayların okunmasının, nasıl "kabile"ye içerik veren, tarihi makul ve anlamlı kılan "ganimet" gözlüklerini takan bir okuma olduğunu göreceğiz.

38. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 56.
39. Muberred, *Kâmil*, c. 2, s. 131.

Üçüncü Bölüm

Davetten Devlete: Ganimet

Emevî halifesi Abdulmelik bin Mervan, Urve bin Zübeyr'e, Kureyş'i, Muhammedî davete karşı çıkartan ve muhalif yapan sebebi sorduğunda, bir mektupla ona şu cevabı verdi: "Rasulullah (s.a.v.) kavmini Allah'ın kendisine verdiği hidayet ve nura çağırdığında, ilk anda ondan uzak durmadılar, neredeyse onu dinleyeceklerdi. Ne zaman ki tâgûtlarını (putlarını) kınadı ve Taif'ten Kureyşli zengin bir grup geldi, işte o zaman kendisine karşı çıktılar, sertleşmeye başladılar, söylediklerinden hoşlanmadılar, sözlerini dinleyenleri ona karşı kışkırttılar. İnsanların çoğu ondan uzaklaştı. Allah'ın koruduğu az sayıdaki insan dışındakiler onu terketti."[1]

Kureyş'ten "zengin" bir grup, Muhammedî davetin karşısında duran, insanları ona karşı kışkırtan ve mensuplarına baskı yapan kişilerdi. Niçin? Zenginler daha dindar ve "putlar"a daha mı bağlıydılar? Zenginleri -genelde- ilgilendiren, mallarıdır. *Öyleyse, putlarına saldırmakla "zenginler"in malına karşı Muhammedî davetin oluşturduğu tehlike neydi?*

Gerçek şu ki putlar, Kureyş açısından insanların kendisine bağlandığı ve uğrunda öldüğü "kutsal" şey değildi, özel millî mabutları bulunan "öteki" taraftan bir saldırı durumunda insanların savunmaya can attığı ve uğrunda ölmek istediği "millî mabudlar" da değildi. *Gerçekten Kureyş'in putları ve tanrıları, herşeyden önce servet kaynağıydı ve ekonominin temeliydi: Mekke, Arap tanrılarının ve putlarınım merkeziydi.* Kabileler oraya ziyaret (hac) yapar, adak sunar, çevresinde veya yakınında pazar kurar, alım-satım yapardı. Böylece Mekke, bütün Arapların aynı zamanda ticarî merkeziydi. Bunun da ötesinde ve hem coğrafî etkenler, hem de Arap kabilelerinin geldiği dinî bir merkez oluşu dolayısıyla, aynı zamanda kuzey, güney, batı ve doğu arasında milletlerarası ticaret yolun-

---

1. Taberî, *Tarih*, c. 1, s. 546.

da başlıca istasyondu. İşte bu yüzden "putlar"a saldırmak, doğrudan doğruya hac gelirlerine ve onun çevresindeki Arapların mahallî veya milletlerarası ticarî kazançlarına dokunma anlamına gelirdi.

Öyleyse ganimet, daha doğrusu ganimetin kaybolma korkusu, Kureyş önderlerini Muhammedi davete karşı çıkartan, ona karşı ittifak kurdurtan ve her yönden boğmaya çalışmasını sağlayan etkendi. Bu konuda Kureyş, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) karşı tutumunda açıktı. Kureyş, dininin hak olduğu iddiasında bulunmadı. Bilakis Muhammed'in getirdiğinin "hidayet" olduğunu söylüyordu. Ancak ona uyduğu takdirde ayrıcalıklarını kaybetmekten korkuyordu. Kur'an-ı Kerim bunu şu âyetlerde anlatıyor: *"Getirdiğin hidayete uyarsak, toprağımızdan sürülürüz"*, yani Araplar bizi kolaylıkla Mekke'den uzaklaştırır. Çünkü tanrıları oradadır. Böylelikle hayat kaynağımızı da kaybetmiş yoksullar oluruz. Kur'an'ın cevabı itiraz türündendir: *"Onları katımızdan bir rızık olarak her şeyin ürününün toplandığı güvenli ve kutlu bir yere yerleştirmedik mi? Ama çoğu bilmezler."* (Kasas, 28/57).

Meselenin öteki yüzü ise şudur: Kureyş önderlerinin Mekke'de Muhammedî davete karşı, kabile bağını güçlendirmek, zengin mensuplarına ekonomik baskı uygulamak ve zayıflarına bedenî işkence yapmak suretiyle uyguladığı kuşatma, bu davetin başarısını, darbelerin bu önderlerin gerçekte savunduğu şeye, bizzat "ganimet"e yöneltilmesi imkânına bağlı kılmıştır. İşte bu yüzden, Hz. Peygamberin (s.a.v.) Medine'ye hicreti korkudan veya kaçmak için değildi, bilakis daveti "başka araçlar"la sürdürmek içindi: Kureyş ticarî kervanlarını engellemek için seriyyeler (akınlar) yaptırmak ve gazalara çıkmak. İşte bu, siyasî teslimiyeti, dolayısıyla İslama girmeyi sağlamak için Mekke'ye karşı ekonomik kuşatma anlamına gelir. "Ganimet"in vurulması, zorunlu olarak onu elde etmek ve maddî-manevî olarak başka darbeleri hayata geçirmek anlamına geldiğine göre, davetin yeni döneminde ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Bu bölüm, her iki yönü de ele alıyor. Birinci yönden başlayalım.

1. Ganimetin Alınması ve Dağıtımı

a) Mekke İçin Ticaretin Anlam ve Önemi

Bütün tarihî kanıtlar ve tanıklar, Kureyş'in ve genel olarak Arap yarımadası sakinlerinin yaşayışlarında dine fazla önem vermediklerini gösteriyor. Arap Yarımadasında Yahudilik ile Hıristiyanlığın bazı merkezleri bulunmasına, pu-

tatapıcılığın ve Sabiîliğin[2] (hermetik asıllı Hanefîlik) yayılmasına rağmen, dinî inanç cahiliye Araplarının yaşayışında önemli bir yere sahip değildi. Gerçekten dikkati çeken şey, Arap Yarımadasında en büyük dinî merkez olan Mekke'de "din adamları" yoktu. "Çok garip biçimde, Mekke'yle veya İslamî davetle ilgili haberlerde din adamlarının asla anıldığını görmüyoruz. Hz. Peygamber'in karşıtlarının din adamları olduklarına dair hiçbir kanıt da yoktur."[3] İster Kâbe'yle, isterse Lât, Uzzâ, Zulhalasa ve öteki Arap tanrılarıyla ilgili olsun, perdedarlık (sidâne) yalnızca kapının açılıp kapatılmasına, mekanın maddî korumasına özgü bir hizmetti. Bu dinî bir makam değildi, ayrıca din işlerinde bir ihtisaslaşmayı da gerektirmiyordu.[4]

Öte yandan, genel olarak Araplar Allah'a inanırlardı. Kur'an'ın şu ayetleri buna tanıklık ediyor: "*De ki: Biliyorsanız söyleyin, yer ve onda bulunanlar kimindir? 'Allah'ındır' diyecekler. De ki: Öyleyse ders almaz mısınız? De ki: Yedi göğün de Rabbi, yüce arşın da Rabbi kimdir? 'Allah'tır' diyecekler. De ki: Öyleyse, O'na karşı gelmekten sakınmaz mısınız?*" (Mü'minün, 23/84-87). Araplar müşriktiler, yani Allah'ın yanısıra aracı edindikleri daha küçük dereceli tanrılara da inanıyorlardı: "*Onlar, Allah'ı bırakarak, kendilerine fayda da, zarar da veremeyen putlara taparlar. Derler ki: Bunlar, Allah'ın katında bizim şefaatçılarımızdır.*" (Yunus, 10/18); "*... Allah'ı bırakıp da putlardan dostlar edinenler derler ki: Onlara, bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye kulluk ediyoruz.*" (Zümer, 39/3).

Ne var ki Kureyş'ten "müşrikler" Allah'a inanıyorlar ve tanrılarını ona aracı ediniyorlarsa da, içlerinden makam ve malî nüfuz sahibi olan bazıları, zındık ve dehrî (ateist) idi. Umeyye oğullarının önderi Ebu Süfyan bin Harb, yine Umeyye oğullarından ve Hz. Peygamber'e en çok eziyet verenlerden Ukbe bin Mu'ayt, Ubey bin Halef el-Cumahî, Nadr bin Halis bin Kelde, el-Haccac es-Suheyman'ın iki oğlu Munebbih ve Nebîh, Asî bin Vail es-Sehmî, Velid bin Mugîre el-Mahzûmî bunlardandı. Hepsi de Muhammedî davetin büyük düşmanlarındandı. "Zındıklığı Hîre hıristiyanlarından öğrenmişlerdi.[5] (Zındık: Evrenin ebediliğini benimseyen kişi demektir. Farsça asıllı bir kelimedir.[6])

2. Muhammed Âbid Câbirî, *Tekvînu'l-Akli'l-Arabî*, s. 166.
3. Salih Ahmed el-Alî, *Muhâdarât fi Tarîhi'l-Arab*, c. 1, s. 233.
4. Mekke'nin fethi günü Kâbe perdedarı, Osman bin Talha bin Tâlib güç kullanarak bu görevi ondan aldı. Çünkü bu görevi Rasulullah'a teslimden kaçınmıştı, müslüman da olmamıştı. Hz. Peygamber görevini ona iadesini emretti. Daha sonra müslüman oldu.
5. İbn Hâbîb, *Muhabber*, s. 161.
6. İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c. 15, z-n-d-k maddesi.

Böylece, tanrılarına saldırdığı iddiasıyla direnen Muhammedî davetin karşıtlarının başında bu "dinsizler"in bulunması, tanrıları savunmalarının dinî sebeplerle değil, bu tanrılar sayesinde elde edilen çıkar ve kazançları yüzünden olduğunu gösterir. Bu çıkar ve kazançlar da, Mekke'nin hac gelirleri ve onunla bağlantılı mahallî ve milletlerarası ticaretten başkası değildir.

Araplar, Mekke'ye hacca giderdi. Çünkü en önemli putları ve en büyük tanrıları oradaydı. Her bir kabile, tanrısı için sembol ve heykel edindiği putunu ziyaret ederdi. En büyük putlar, "kutsal" özel evlerdeydi. Hac, Mekke ve yakınlarında yapılan ziyaret ve gösterilerden ibaretti. "Araplar Beyt'e (Kabe'ye) hac yaparlardı, Hacer-i Esved'e dokunurlardı. Safa ile Merve arasında sa'y ederlerdi." Safa'da İsaf, Merve'de Naile putları vardı... Telbiye yaparlardı, bazıları telbiyede şirk koşardı. İbadetleri İsaf için olan Kureyş, şöyle derdi: "Lebbeyk Allahümme Lebbeyk. Lâ şerîke leke illa şerîkun huve lek. Temlikuhu ve mâmelek." Bundan sonra her bir kabilenin (kendisine özgü) telbiyesi oldu. Uzza'ya tapanların telbiyesi şöyleydi: "Lebbeyk Allahümme Lebbeyk. Lebbeyk ve Sa'deyk. Mâ ehabbenâ ileyk."[7]

Aynı şekilde, "Araplar, Arafat'ta vakfe yapardı. Oradan güneş batmadan ayrılırlar, Müzdelife'ye gelirlerdi. Kureyş, Müzdelife'den çıkmazdı, Arafat'ta vakfe yapmazdı. Hediyeleri sunarlardı, taşları atarlardı, haram aylara saygı gösterirlerdi."[8] Ezd ise, "Mekke'de hac yapardı, her yerde insanlarla birlikte hareket ederlerdi, ama başlarını tıraş etmezlerdi. Bunları bitirince, tanrıları Menât'a gelirler, onun yanında başlarını traş ederlerdi. Onun yanında dururlardı. Haclarının ancak böylece tam olacağını düşünürlerdi."[9] Kureyş, "Uzza'yı ziyaret eder, ona hediyeler sunar, kurbanlarla onun yanında ibadet yapardı. Kudaa, Lahm, Cüzam ve Suriyeliler, Ukaysır'a hac yapar, onun yanında başlarını tıraş ederdi. Mezhıc, Yegûs'a hac yapar, Tay ise Fils'e tapar ve hediye sunardı."[10]

Kureyş'in yararlandığı hac gelirlerinin bir parçası olan hediyeler, iki bölümdü: 1) Allah'a ayrılanlar, 2) Tanrılarına ayrılanlar. Kur'an, bu hediyelerden söz eder: *"Kendi zanlarına göre, 'Bu Allah'ındır, bu da putlarımızındır' diyerek, Allah'ın yarattığı hayvanlar ve ekinlerden pay ayırdılar. Putları için ayırdıkları, Allah için verilmez, ama Allah için ayırdıkları putlara verilirdi. Ne kötü hüküm veriyor-*

7. İbn Habîb, *a.g.e., s. 311.*
8. İbn Habîb, *a.g.e., s. 319.*
9. İbnu'l-Kelbî, Kitabu'l-Asnâm, s. 14.
10. İbnu'l-Kelbî, *a.g.e.*, s. 14 vd.; el-Alî, *Muhâdarât fi Tarîhi'l-İslâm, s. 208.*

lardı." (En'am, 6/136). Bunun anlamı şudur: Allah'a da, tanrılarına da pay ayırırlardı. Ancak Allah'a ayrılan pay, sonuçta yine tanrılarına giderdi. Sunulduktan sonra bu hediyelerde tasarruf imkanı doğması için bunun zorunlu olduğu anlaşılıyor. Çünkü tanrılarına dönmek suretiyle, putun hizmetini yürütenlerin mülkü oluyordu.

Bedevilerin hediyeleri, hayvanlardandı. Üç türlüydüler: 1) Bahîra: "Deve beş batın doğurduğunda, beşincisi erkek olmadığı takdirde kulağını keserlerdi." Putlarına ayrılırlardı. 2) Sabie: Hastalığın iyileşmesi gibi, gayesi gerçekleştiği takdirde, hastalık vb. sebeplerle serbest bırakılacağı adanan devedir. Bu da tanrılara hediye sunulurdu. 3) Vasîle: "Koyun yedi batın doğurduğunda, yedincisi erkekse kurban edilir, dişiyse salıverilirdi." Putların payı olurdu. Tarımla uğraşanlar, "Bir yere eker ya da dikerlerse, ortasına bir çizgi çekerler, ikiye ayırırlar, şöyle derlerdi: Bu çizginin altı tanrıların, bitirdiği Allah'ındır."

Arapların Mekke'deki tanrılarına hediyeleri, "zekât"a benzeyen belli payları bulunan hediyelerdi. Ayrıca, altın, gümüş vb. gönüllü sunulan başka hediyeler de vardı. Hiç kuşkusuz bu hediyelerden ilk yararlanan, başlarında "Kâbe"nin yer aldığı put evlerinin işlerini yürütenlerdi. Öyleyse putlar, Mekke halkının rızık kaynağıydı. Dolayısıyla onları savunmak, bu "rızk"ı savunmaktı. Taif halkı da, Mekke halkı gibiydi: Arapların saygı gösterdiği putlardan biri de Menât idi. Taif'te bulunuyordu. Hediyelerinden Sakîf kabilesi yararlanırdı. Bu hediyelerin önemini gösteren şeylerden biri şudur: Sakîf kabilesi, Mekke'nin fethinden sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) Taif'i kuşattığında şöyle dedi: "Bize bir yıl daha tanrılarımıza hediye sunulması için süre ver. Onlara sunulan hediyeleri aldıktan sonra, mülkiyetimize geçirir, sonra müslüman oluruz."[11]

Cahiliye Araplarına göre hac, yalnızca dinî bir esas değildi, ayrıca çok önemli ticarî bir dönemdi. Hacda, ticaret işleri ile "ibadet" işleri birbirine girmişti. Böylece "Zilhicce dedikleri ayda hac yapılınca, insanlar ilgili yerlere giderlerdi. Zilkade hilali günü Ukaz'da sabahı ederlerdi. Burada yirmi gece kalırlar, panayırı kurarlardı (Taif taraflarında Mekke dışında bir panayırdı). İnsanların işaret ve sancakları vardı. Çadırlarda kalırlardı. Her kabileyi eşrafı ve önderleri yönetirdi. Birbirlerine alış-verişe giderlerdi. Panayırın ortasında toplanırlardı. Yirmi gün geçince, Mecenne'ye (Mekke'nin alt bölümündeki panayıra) giderlerdi. Burada panayır kurulu olarak on gün kalırlardı. Terviye günü

11. Suyûtî, *İtkân*, s. 32.

Zilmecaz'dan Arafat'a giderlerdi. O gün Zilmecaz'daki sudan kana kana içerlerdi... Terviye günü, panayırlarının son günüydü."[12] Ticaret mevsimlerinin güvenliğini sağlamak için, panayırları "Eşhür-i Hurum"da (kan dökülmesi haram aylar) kurarlardı. Bunlar dört aydı: Zilka'de, Zilhicce, Muharrem ve Receb.[13] "Kureyşli ve öteki Araplar şöyle derdi: Ukaz, Mecenne ve Zilmecaz panayırlarına, mutlaka hac ihramıyla gelin. Haram aylarda ve Harem'de yasak işlerden (cinayetlerden) birinin işlenmesini veya birbirine düşmanlığı büyük suç sayarlardı."[14]

Açıktır ki, çeşitli yerlerde sergi ve panayır biçiminde dört ay boyunca güven içinde süren bu geniş ticarî etkinlik, tüketim, değişim ve yeniden satmak üzere pazarlık için büyük miktarda emtiayı gerektiriyordu. Ayrıca, Avrupa ile doğu (temelde Hindistan) arasındaki milletlerarası ticaretin çoğu, Yemen'den Suriye'ye, Suriye'den Yemen'e, temel istasyon olan Mekke'den geçerdi. Bu mahallî, bölgesel ve milletlerarası geniş ticarî etkinlikte aslan payı Kureyş'indi. Bu etkinliğe, "kış yolculuğu"nda Yemen'e, yaz yolculuğu"nda Suriye'ye doğru düzenlenen büyük ticarî kervanlarla katılırdı. Hac mevsimleri yoluyla Arap yarım adasının öteki bölgelerine ve dışarıya dağıtmak üzere Mekke'ye ticarî emtia getirirdi. Kur'an-ı Kerim buna işaret etmiş ve Kureyş'in bu ticaretini Mekke, onlara güven sağlayan dinî yerini de "Harem" (Mekke ve çevresi, 125 milkaredir) ve Haram Aylar'la birlikte anlatmıştır: *"Kureyş kabilesinin yaz ve kış yolculuklarında anlaşması sağlanmıştır. Öyleyse kendilerini açken doyuran ve korku içindeyken güven veren bu Kâbe'nin Rabbine kulluk etsinler."* (Kureyş, 106/1-4). Mekke ticareti, Suriye ve Yemen'e özgü değildi. Ayrıca Irak'taki Hîre'ye, batıya doğru deniz yoluyla Habeşistan'a da uzanıyordu.

Öyleyse Kureyş açısından ticaret, en önemli geçim ve kazanç kaynağıydı. "Ticaret yapmayanların hiçbir şeyi olmaz.", "Rızkın onda dokuzu, ticarettir." Ticareti yalnızca erkekler yapmıyordu, kadınlar da bu işe girişmişti. Bu alanda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hanımı Hatice bintu Huveylid ile Hind bintu Abdülmuttalib ünlüydü. Kureyş ticarî kervanlarının önemi konusunda bir bilgi edinmek için, kaynakların şu bilgilerine işaret etmeliyiz: Buvât'ta[15] müslümanların saldırdığı kervan, 1500 deveden oluşuyordu. Bedir'de saldırmayı düşündükleri kervan, Kureyş'in her ocağından bir şeylerin bulunduğu bir kervan-

12. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, c. 1, s. 187-188.
13. İbn Hişam, *Sîret*, c. 1, s. 44.
14. Ezrakî, *a.g.e.*, c. 1, s. 192.
15. Medine'den dört berîd uzakta, Yenbu yakınında bir dağ.

dı. Kervanlar, ince bir şekilde düzenlenirdi. Eşlik eden tüccarın yanı sıra, başkan, bekçiler, gözcüler ve hizmetliler belirlenirdi.[16]

Bu geniş ticarî etkinlik, Kureyş "tanrılar"ı ve putlarıyla doğrudan bağlantılıydı: Mekke'deki, Arap kabileleriyle, Suriye'ye, Yemen'e, Irak'a ve Habeşistan'a yapılan, iç ve dış ticaret, onlara yapılan hacca, kendileri için orada putlar yapılan tanrılara, aynı şekilde Harem'de ve Haram Aylar'daki panayırlarda ticaret için haccin sağladığı güvenliğe bağlıydı. Öyleyse Kureyş tanrılarına dokunmak, doğrudan ticaretine dokunmak demektir. Programı insanları, bütün insanları, aşkın, her yerde bulunan, kendinden başka tanrı, aracı ve şefaatçi kabul etmeyen tek tanrının varlığına bağlamaya dayalı Muhammedî davete Kureyş, ticarî açıdan bakmıştır. Onda ekonomik kaynaklarına karşı savaşa bir çağrı, panayırların kapatılmasına, mevsimlerin ve sergilerin kaldırılmasına, ticarî hareketi tamamen bitirmeye bir çağrı olduğunu düşünmüştür. Burada hatırlatmak gerekir ki, Hz. Peygamber, hicretten önce Mekke'deyken ve sonra, bir süre için Kudüs'e doğru namaz kılmıştır. Kureyş, bundan da insanların Mekke'den başka bir yöne çevrilmesi anlamını çıkarıyordu. Çünkü "kıble", yalnızca dinî bir sorun değildi, ayrıca da Kureyş açısından ekonomik bir sorundu.

b) Mekke Üzerindeki Ekonomik Mücadeleler

Kureyş, yalnızca Araplar açısından değil, milletler arası açıdan da Mekke'nin ekonomik önemim kavrıyordu. Muhammedî davet ortaya çıktığında, Habeş kralının Yemen valisi Ebrehe'nin Mekke'ye saldırı hatırası, Kureyş'in hafızasında capcanlı bir anı olarak duruyordu. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) doğduğu yıl meydana gelmişti. Bu, "Fil Yılı" (m. 570) olarak bilinir. Saldırı aslında milletlerarası ticareti Yemenlilerin eline, dolayısıyla Bizans müttefiki Habeşistan'a taşımak suretiyle Yemen ile Suriye arasındaki milletlerarası ticaretteki Mekke hâkimiyetinden kurtulma amacı gütmekle birlikte, bu hedefin gerçekleşmesi bir dinî merkez olarak da Mekke'yi yok etmeyi gerektiriyordu. İşte bu yüzden Ebrehe'nin saldırısı, Kâbe'yi yıkmayı ve Arap haccını kaldırıp, Yemen'de yaptırdığı mabed olan "Kılîs"e (kenîs, kenîse?)hac yaptırmayı da hedefliyordu.[17] Arap hafızası, bu olayın ayrıntılarını canlı tutmuştur. Kureyş'in

16. El-Alî, *Muhâdarat*, s. 97.
17. Bu konudaki rivayetler için bkz. Süneylî, *er-Ravdu'l-Unf*, c. 2, s. 273.

sosyal-dinî ve siyasî muhayyilesi buna büyük bir zenginlik de katmıştır. Bu bağlamda tarihî kaynaklar, şu bilgiyi verirler: "Ebrehe, Kılîs'i San'a'da yaptırdı. Yeryüzünde hiç benzeri olmayan bir kiliseydi. Sonra Habeş kralı Necaşî'ye şunu yazdı: Ey kral, ben senin için senden önce hiçbir kralın yaptırmadığı bir kilise yaptırdım. Arap haccını oraya döndürünceye kadar çalışmamı sürdüreceğim. Araplar, Ebrehe'nin Necaşî'ye mektup yazdığından söz edince, Kinâne'den bir adam kızdı. Kılîs'e kadar gitti ve oraya pisledi. Sonra çekip beldesine geldi." Ebrehe bu haberi alınca "öfkelendi... Yıkmak üzere Beyt'e (Kâbe'ye) gideceğine yemin etti. Habeşlilere emretti, hazırlık yaptılar. Fil'le birlikte geldiler." Mekke'nin dışında karargah kurdu. Kureyş o günkü büyüğü olan, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dedesi Abdulmüttalib'i, yanında Bekr ve Huzeyl oğullarının seyyidi olduğu halde, görüşmek için Ebrehe'ye gönderdi. "Çekip gitmek ve Beyt'i yıkmamak şartıyla ona Tihâme mallarının üçte birini önerdiler. Kabul etmedi... Abdulmuttalib, Kureyş'e geldi, durumu bildirdi ve Mekke'den çıkıp dağ başlarında ve kovuklarında yer tutmalarını emretti. Ebrehe sabahleyin, Mekke'ye girmeye hazırlandı, fiilini de hazırladı, ordusuna yer aldırdı." Ne var ki bu saldırı, başarısız oldu. Kur'an buna işaret ediyor: *"Ey Muhammedi (Kabe'yi yıkmaya gelen) fil sahiplerine Rabbinin ne ettiğini görmedin mi? Onların düzenlerini boşa çıkarmadı mı? Onların üzerine, sert taşlar atan sürülerle kuşlar gönderdi. Sonunda onları, yenilmiş ekin gibi yaptı."* (Fil, 105/1-5). Sîret yazan İbn İshak, şöyle diyor: "Ya'kub bin Atebe (takva sahibi, siyer bilgisi bulunan ve pekçok hadis rivayet eden bir fakîhtir) bana şunu rivayet etti: Arap topraklarında kızamık ve çiçek hastalığı ilk kez bu yıl görüldü."[18]

Mekke'nin o sıradaki milletlerarası ticaretteki önemini gösteren biricik olay, Ebrehe'nin saldırısı değildir. Ayrıca, göründüğü kadarıyla, ticarî önemi eskiden beri komşu devletlerin, özellikle Bizans'ın dikkatini oraya yöneltmiştir.. (Milattan önce 25 yılında Yemen'i işgale giderken Roma imparatorunun Mısır valisi) Elyus Elüs (Julius Jelus?) burasını istila etmiştir. Aynı şekilde, (Hz. Peygamber'in dördüncü dedesi) Kusay da, Mekke yönetimini Huzâa'dan alıp eline geçirmeye çalıştığı sırada, orada yetişen ve Bizans'ın hakimiyet alanında bulunan Kudâa'dan yardım istemiştir... Mekke'yi nüfuzları altına almaya çalıştığında, Osman bin el-Huveyris el-Esedî de Bizans'ın desteğine dayanmıştır. Mekke'nin önemi, beşinci yüzyıldan itibaren, Habeşliler eliyle Himyer devleti yıkıldığında ve Sasanîler ile Bizans arasında öldürücü savaşlar ortaya çıktı-

18. Bu saldırı konusunda ayrıntı için bkz. İbn Hişam, a.g.e., c. 1, s. 43-57.

ğında artmaya başlamıştır ki bu savaşlar, Irak'tan geçen dünya ticaretini felce uğratmış, Bizans'ı Sasanî nüfuzu altında bulunmayan Kızıl Deniz yoluyla ilgilenmeye yöneltmiştir. Enu Şirvan, Yemen'e bir saldırı düzenlemiş olmakla birlikte, ticareti durdurmayı başaramamıştır. Çünkü Yemen, Sasanî topraklarından uzaktaydı. Bunun için Yemen ile Suriye arasındaki ticaret, Mekke'den geçedurmuştur."[19]

Kureyş, milletlerarası ticarî bir merkez olarak Mekke'nin bu ileri derecedeki önemini korumasını sağlayan milletlerarası şartlardan habersiz değildi. Bunun için Sasanîler ile Bizans arasındaki savaşı dikkatle izliyordu. Böyle durumlarda her zaman olduğu gibi, bir dış olay olan savaş, iç çekişmelerde kullanılmıştır. Bu bağlamda müfessirler şu âyetlerin iniş sebeplerinden bize söz ederler: *"Elif, lâm, mîm. Rumlar en yakın bir yerde (Mekke'ye yakın bir yerde, Suriye'deki Busra'da) yenildiler; onlar (Sasanîlerce uğratıldıkları) bu yenilgilerinden sonra üç ila dokuz yıl arasında (Sasanîlere) galip geleceklerdir. İş, eninde sonunda Allah'a aittir. İşte o gün, inananlar, istedigine yardım eden Allah'ın yardımına sevineceklerdir. O üstündür, merhametlidir."* (Rum, 30/1-5). Müfessirler bu ayetin iniş sebebi konusunda şunu rivayet ederler: "Sasanîler ile Bizanslılar arasındaki savaş, Ezruât ile Busrâ arasında oldu. Sasanîler, Bizanslıları yendiler. Haber Mekke'ye gelince, Hz. Peygamber ve müslümanlar durumdan hoşlanmadı. Çünkü Sasanîler, ateşetapar ve kitapsızdır. Bizanslılar ise kitap ehlidir. Müşrikler ise sevindiler ve güldüler, şunları söylediler: "Siz ve hıristiyanlar kitap ehli, biz ve Sasanîler ümmîyiz. Kardeşlerimiz, sizin kardeşlerinize üstün geldi. Şüphesiz biz de size üstün geleceğiz." Bunun üzerine, yukarıdaki ayetler indi. Rivayetler şunu da ekler: Kureyş müşriklerinin önderlerinden biri olan Übey bin Halef, Ebu Bekir es-Sıddîk ile yüz devesine iddiaya girdi. Ebu Bekir, dokuz yıl sonra Bizans'ın galip geleceğini söylerken, Übey bin Halef aksini söylüyordu, iddiadan yedi yıl sonra Bizanslılar galip geldiler, Übey bin Halef ölmüştü. "Ebu Bekir, iddiadaki alacağını, Ubey'in çocuklarından aldı, Rasulullah'a (s.a.v.) getirip bağışladı."[20]

Mekke'nin önemi ve orada ekonominin dinle bağlantısının bilincinde olan Kureyş'in, her yeni çağrıdan çekinmesi ve onda, özellikle Sasanî, Bizans, Hîre, Yemen ve Habeş kralları gibi rakipler çok sayıdayken, ekonomik çıkarlarına el koymak isteyen "dış bir el" bulunduğunu düşünmesi tabiiydi. Bu, ay-

19. El-Alî, *Muhâdarât*, s. 23, 93-94.
20. Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 3, s. 214.

nı zamanda, bazı müslümanların Habeşistan'a hicreti karşısında Kureyş'in hemen tepki göstermesini de açıklar. Habeş kralı Necaşî'ye ticaret ve pazarlık konuşanda yetkin Abdullah bin Ebî Rebîa ile Amr bin As'tan oluşan iki kişilik bir kurul göndermiştiler. Bu kurul, Necaşî'yi göç eden müslümanları teslim konusunda ikna etmeye çalıştı. Ancak o bu öneriyi reddetti. Kurul, eli boş döndü.[21]

Profesyonel tüccar olan Kureyş'in bu tepkisinin "tanrılar uğrunda" olması mümkün değildir. Müslümanların Habeşistan'a göç etmesinden tanrılarına ne zarar gelebilirdi ki? Öyleyse, özellikle Kureyş Sasanîlere meyil duyarken, Hz. Peygamber ve müslümanlar Bizans'a ve onun müttefiki Habeşistan'a meyletmişken, Hz. Peygamber'in arkadaşlarının hicret yurdu olarak Habeşistan'ı seçmesinin ekonomik ve siyasî başka hedeflerinin bulunmuş olmasından çekinmiş olmalıdır. Buna, Habeşistan'a göç eden müslümanların "zayıflar"dan değil, çoğu ticaretle uğraşan kabile çocuklarından olduğunu eklersek, bu göçün Kureyş"te uyandırmış olabileceği korkuların türünü kavrarız. Ayrıca, Hz. Peygamber'in ve genellikle Haşimîlerin Habeş kralıyla iyi ilişkileri bulunduğuna göre, bazı arkadaşlarını Habeşistan'a göç ettirmesinin ardında Kureyş ticaretine rakip bir ticarî merkez kurmayı hedeflemiş olup olmadığı da sözkonusudur. Çünkü Rasulullah, önceki bölümde işaret ettiğimiz gibi, Habeş kralını ve yönetimini övmüştür. Bu varsayımın kanıtlanması mümkün değildir. Bu türden bir şeyin meydana gelmemiş olması da değerim düşünüyorum

Bazı müslümanların Habeşistan'a göç etmesinden büyük bir rahatsızlık duyan Kureyş, Arap yarımadasının doğusundaki kendisine rakip tüccarların Muhammedî davette parmağı olmasından endişesini de açıklamıştır. Belki de bu durum, Kureyş'i, Yemâme'den "Rahman" adında birinin mutlaka bunları Hz. Peygamber'e öğrettiği suçlamasına yönelten sebeptir. Yüce Allah, şu ayette buna işaret etmiştir: "*... Onlar, Rahman'ı inkâr eder. De ki: O, benim Rabbimdir.*" (Ra'd, 13/30). Burada kastedilen kişi, "Rahmân" denilen, Museylime bin Habîb el-Hanefî'dir.[22] Hz. Peygamber'in vefatından önce peygamberlik iddiasında bulunmuş, "Museylimetu'l-Kezzab" adını almıştır; daha sonra bunu göreceğiz. Bu Museylime'nin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bir mektup gönderdiğine, bu mektupta peygamberlikte ortağı olduğunu ve "yerin yarısı"nda hakkı bulunduğunu iddia ettiğine işaret etmeliyiz.[23] Bu, Kureyş'in içlerinde Hanife

21. Süheylî, *a.g.e.*, c. 2, s. 65.
22. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. 373.
23. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 2. s. 600.

oğullarının da yer aldığı Yarımadanın doğu sakinleriyle ilişkisine damgasını vuran Araplara hâkimiyet konusundaki yarışmayı açıkça yansıtır. Hîre (Menâzire) kralları, Kureyş ticaretiyle rekabet eder ve Arap yarımadasının ortaları ile güney-doğusunda ticarî olarak hâkim olur, ticarî kervanlarını bizzat Mekke'ye gönderirlerdi.[24]

Bazı çağdaş araştırıcılar, vahiy inmeden önce Hz. Peygamber'in de kuruluşuna katıldığı "hılfu'l-fudûl"ün, Mekke'nin ticarî konumuyla ve bu uğurdaki milletlerarası çekişmelerle bağlantısını kurar. Önceki bölümde açıkladığımız gibi, Arapları bu ittifakı kurmaya iten sebep şudur: Yemenli bir tacir, Kureyş'in büyük tacirlerinden birine, mal satmıştı. Kureyşli bedelini ödemeyi geciktirince, Yemenli tacir, o günkü Mekke'ye hâkim olan ve başında Abduddâr, Mahzûm, Cumah, Sehm ve Adî oğullarının bulunduğu kabilevî ticarî kitleden yardım istedi. Ona yardımı reddettiler ve ondan yüz çevirdiler. Rakipleri olan Haşim ve Muttalib oğulları ile bunların müttefiklerinden Abduluzzâ, Zühre ve Teym oğulları girişimde bulunup, aralarında Hılfu'l-Fudûl denilen bir ittifak kurdular.[25] Bu ittifaka, sözünü ettiğimiz milletlerarası çekişmeler ve rekabetler ışığında bakarsak, şunu söyleyebiliriz: "Kureyş'in zengin sopları (Sehm bunlardandır), Yemenlileri güney ticaretinden uzaklaştırmak ve bu ticareti ellerine geçirmek istiyordu. Haşim oğullarının ve müttefiklerinin buna tepkisi, bu zengin sopun karşısında kitleleşme ve giderek artan tamahlarının karşısında yer alacak bir ittifak kurmak olmuştur. Çünkü Haşim oğulları ve müttefikleri, Yemen'e kendilerine özgü kervanlar göndermeye yardımcı olacak servete sahip değildi, bilakis Mekke'de oturan Yemenli tüccar aracılığıyla bu beldelerle ilişki kurmak zorundaydı."[26] Burada işaret etmek gerekir ki, Haşim oğulları ile Yemen halkı arasındaki ilişki, son derece iyi bir ilişkiydi. Hz. Peygamber'in ninesi, Abdulmuttalib bin Haşim'in annesi Yemenli Neccar oğullarındandı. Yesrib'de oturuyorlardı. Abdulmuttalib, onların yanında doğmuştu, çocukluğu onların yanında geçmişti. Daha sonra Abdulmuttalib'in Yemen'le ticarî ilişkileri ve bazı hükümdarları nezdinde ağırlığı olmuştu. İşte bu iyi ilişkilerin etkisi, Muhammedî davet zamanında kendisini gösterecekti. Çünkü Hemedan, Hz. Peygamber'in daha önce gönderdiği Halid bin Velid eliyle müslüman olmayı reddettikten sonra, Hz. Ali eliyle topluca müslüman oldu. Kûfe'deki Yemenlilerin Ali bin Ebî Talib'i Muaviye bin Ebî Süfyan'la savaşında desteklemelerini, daha sonra göreceğimiz üzere oluşum zamanında "Şîa"nın en önem-

24. El-Alî, *Muhâdarât*, s. 94.
25. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. 133-134.
26. Nebîh Âkıl, *Târihu'l-Arabi'l-Kadîm ve Asrı'r-Rasul*, s. 259.

li unsurunu meydana getirerek kendisini ve oğullarını daima desteklemelerini anlamak için, Haşim oğulları ile Yemen arasındaki işte bu "eski" dostluk ilişkilerini daima hatırda tutmak gerekir.

İster hac gelirleriyle, ister iç ticaretle ve isterse milletlerarası ticarî kazançlarla ilgili olsun, bütün bu veriler, Kureyş'in, ekonomik çıkarlarına karşı Muhammedî davetin oluşturduğu tehlikeyi çok iyi kavradığını açıkça ortaya koyar: Şirkin inkârı Arap kabilelerini Mekke'deki tanrılarına ve putlarına hac yapmaktan alıkoymak ve dolayısıyla da hem hac gelirlerinin, hem de ticaretin bitmesi anlamına gelir. Öyleyse Kureyş'i, putlara tapmanın hafîfliğine inandırmak mümkün değildir. Onu ilgilendiren bizzat putları değil, ardındaki "ganimet"tir. Kureyş'i ikna edebilecek veya teslim olmaya yöneltebilecek biricik şey, İslam'ı benimsememelerinden, korktuklarının zorunlu olarak başlarına geleceğini kavratmaktır; korktukları, hac ve ticaret gelirlerini kaybetmektir. İşte bunu, Medine'ye hicretlerinden sonra, müslümanlar tarafından ticarî kervanlarına peşpeşe yapılan saldırılardan sonra kavrayacaktır.

2. Kureyş'in Ekonomik Üstünlüğünün Sarsılması

a) Seriyyeler, Kıblenin Değiştirilmesi ve Bedir

Önceki bölümde, Hz. Peygamber'in (r.a.) Medine'ye ancak temsilcileriyle "ortak savunma" (yıkıma yıkım, kana kan) andlaşması yaptıktan sonra hicret ettiğini görmüştük. Önceleri (yaklaşık yetmiş yerde) sabır tavsiye eden âyetlerden sonra, müslümanlara Kureyş'le savaşa girmeye izin veren kıtal (savaş) âyetinin inişiyle eşzamanlı olduğunu belirtmiştik. Savaş doğrudan hedef değildi. Bilakis savaşın hedefi, müslüman olmadığı takdirde ekonomik çıkarlarının tamamen yok edileceğini, Kureyş'in müslüman oluşunun, önderlik etmesi dolayısıyla öteki Arap kabilelerinin müslüman olmaları için zorunlu bulunduğunu Kureyş'e hissettirme düzeyine Muhammedî daveti yükseltmekti.

Gerçekten, Kureyş'e karşı "kıtal", daha başından itibaren, onun ticarî çıkarlarını vurmayı hedef alıyordu. Hz. Peygamber ve arkadaşları biliyorlardı ki Kureyş'i tanrıları ve dini değil, ticareti ilgilendirir. Bunun için Kureyş'e karşı, açık savaş araçlarıyla, açık siyaset uyguladılar: Suriye'den gelen ticarî kervanlarını engellemek. Medine, bilindiği üzere Suriye ile Mekke arasında yer alır. Dolayısıyla, bu kervanların yolu üstündeki Medine'ye hâkim olmak, "tarih"in, dünya ticaret tarihi ve eski dünyadaki yollarından ayrı olarak, coğrafyanın zo-

runlu kıldığı bir durumdu. Böylece, Hz. Peygamber ve muhacir arkadaşları Medine'de yerleşir yerleşmez, kumandanlarını Hz. Peygamber'in belirlediği seriyyeler (akınlar) ve bizzat kendisinin komuta ettiği gazveler (savaşlar) düzenlemeye başladı. Hedef, Suriye'den gelen Kureyş ticaret kervanlarını engellemekti.

En çok dikkati çeken şey, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Medine'ye varışından yalnızca yedinci ayda, komutasını amcası Hamza'ya verdiği hedefi Ebu Cehil başkanlığındaki üçyüz kişiden oluşan ve Suriye'den gelmekte olan Kureyş ticaret kervanını engellemek olan bir seriyye düzenledi. Ne var ki her iki tarafın da müttefiki, aracılık yaptı ve bir çatışma olmasını engelledi. Ebu Cehil, Mekke'ye doğru yoluna devam etti. Yalnızca bir ay sonra, Hz. Peygamber, Ubeyd bin Haris komutasında yeni bir seriyye düzenledi. Ebu Süfyan'ın başkanlığındaki ikiyüz kişilik kervanın yolunu kesmek için Rabiğ'a gitti. İki taraf arasında uzaktan mızrak ve ok atışması oldu. Daha sonra ayrıldılar. Yine bir ay sonra, yani hicretin dokuzuncu ayında, Hz. Peygamber, bilgi almak amacıyla Sa'd bin Ebî Vakkas komutasında üçüncü bir seriyye daha düzenledi. Görevi yaptılar. Ancak rastlantı eseri, hedeflenen kervan iki gün önce geçmişti.[27] İkinci yılın üçüncü ayında, bizzat Hz. Peygamber, Ebvâ (veya Veddân) savaşına çıktı. Kureyş'i beklemek üzere onbeş gece kaldı. Daha sonra Medine'ye döndü. Yine aynı ay içinde, yüz kişiden ve beşyüz deveden oluşan, Umeyye bin Halef'in başkanlık ettiği Kureyş kervanını Buvât'ta karşılamak üzere, ashabından ikiyüz kişiyle birlikte çıktı. Ama çatışma olmadı. Yine aynı ay içinde, Suriye'den gelen başka bir Kureyş kervanını karşılamak için, "Zâtu'l-Aşîret" gazvesine çıktı... Bütün bu yedi seriyye ve gazveyi, Hz. Peygamber, Medine'ye muhacir olarak gelişinden itibaren onüç ay içinde düzenlemişti. Hepsinin de gayesi, Kureyş ticaret kervanlarını engellemekti.

Bütün bu girişimler, bir yandan, Kureyş'in yaptığı ve açıkladığımız üzere genellikle dinî ve ticarî bir merkez olarak Mekke'nin önemiyle ilgili geniş ticarî etkinliğin boyutunu, öte yandan da Hz. Peygamber"in Kureyş karşısında en başarılı savaş stratejisinin, onlara ticarî çıkarlarının tehdit aldında olduğunu hissettiren bu strateji olduğunu tamamen kavradığını gösterir. Hz. Peygamber, kervanlarının maruz kaldığı bu tehdidin kendi öz yurdunda karşılaşacağı gerçek bir tehlikeye dönüşebileceğini Kureyş'e kavratmak için, hicretin ikinci yılında Abdullah bin Cahş'ı, Mekke ile Taif arasında gezinen kervanlarla ilgili

27. Vâkıdî, Kitâbu'l-Megâzî, s. 10-12.

bilgi toplamakla görevli muhacirlerden küçük bir grubun basında gönderdi. Bunun anlamı, Hz. Peygamber'in, Kureyş ticaretini sadece Mekke ile Suriye arasındaki yolda değil, komşu ve müttefik olan Mekke ile Taif arasındaki yolda da vurabileceğini Kureyş'e kesinlikle kavratma kararlılığında oluşudur. Gönderilen bölük görevini yaptı. Bir ticaret kervanına baskın düzenledi. Bu kervandan iki kişiyle birlikte onu Medine'deki Rasulullah'a gönderdi. Bu, haram aylardan biri olan Receb'te olmuştu. Rasulullah, bu ayda savaşı emretmemişti. Ashabı arasında, haram ayda savaşın caiz olup olmadığı konusunda bir tartışma çıktı.[28] Kureyş'in bunu ayıplamasından çekindiler. Şu âyetler indi: "*Sana haram ayı, yani onda savaşmayı soruyorlar. De ki: O ayda savaşmak büyük bir günahtır. (İnsanları) Allah yolundan çevirmek, Allah'ı inkâr etmek, Mescid-i Haram'ın ziyaretine engel olmak ve halkım oradan çıkarmak ise Allah katında daha büyük günahtır. Fitne de adam öldürmekten daha büyük bir günahtır. Onlar eğer güçleri yeterse, sizi dininizden döndürünceye kadar size karşı savaşa devam ederler. Sizden kim, dininden döner ve kafir olarak ölürse, onların yaptıkları işler dünyada da ahirette de boşa gider. Onlar cehennemliktirler ve orada devamlı kalırlar. İman edenler ve hicret edip Allah yolunda cihad edenler var ya, işte bunlar, Allah'ın rahmetini umabilirler. Allah, gafur ve rahimdir.*" (Bakara, 2/217-218).

Bundan bir ay sonra, aynı çerçeveye giren iki tarihî olay oldu: *Birincisi kıblenin Mekke ye çevrilmesi, ikincisi Büyük Bedir Savaşı.* Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Medine'ye hicretten önce Beytü'l-Makdis'e (Kudüs'e) doğru namaz kıldığını daha önce belirtmiştik. Kıble meselesini düşünmeye başladığı, hicretin onsekizinci ayına kadar böylece devam etti. Muhtemelen o, Kâbe'yi, aleyhindeki Kureyş propagandasının dayanaklarından birisi de "atalarının kıblesini bıraktı, yahudilerin kıblesine uydu biçiminde olan Kureyş'e bırakarak, Kudüs'e doğru namaz kılmayı sürdürmek ile kıbleyi Kâbe'ye döndürmek arasında karşılaştırma yapıyordu. Bu ikinci seçenek, Yesrib içindeki çelişkileri tahrik etmesine rağmen, onlarla bir çatışmaya girmekten özenle kaçınan yahudilerle bir tür "ilişki koparma" olacaktı. Hiç kuşkusuz, yalnızca müslümanların ve genel olarak Arapların Kâbe'ye ataları İbrahim'den (a. s.) kalan "millî" bir miras olarak bakmalarından dolayı değil, aynı zamanda da Kureyş'in bunu her ikisi de müslümanların çıkarma olan iki farklı biçimde okuyabileceğinden dolayı, Kâbe'nin müslümanların kıblesi olarak benimsenmesi yahudilerin tepkilerinden

28. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 17; İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. 601.

çok daha önemliydi: Bir yandan, bunun, Hz. Peygamber'in yalnızca ticaret kervanlarını engellemek ve onlara baskın düzenlemekle yetinmeyip, aynı zamanda da bunun daha ötesinde bir planlama yaptığını, müşriklerin elinde kalması asla caiz olmayan müslümanların kıblesine, bizzat Mekke'ye hâkim olmayı düşündüğünün bir göstergesi olduğu biçiminde okuyabilirdi. Öte yandan da, Kureyş, kıblenin Mekke'ye döndürülmesini başka bir yorumla da okuyabilirdi. Bu yorumda, İslam'ın dinî bir merkez olarak Mekke'nin konumunu, dolayısıyla ticarî önemini koruyabileceği biçiminde belirtilecek bir "mesaj" da görebilirdi. Bu, şu anlama gelirdi: Mekke halkı ve Araplar müslüman oldukları, herkes yalnızca Allah'a tapmaya başladığı, namazda bir kıble olarak Kâbe'ye yöneldiği, dolayısıyla oraya hac yaptığı takdirde, Mekkeliler ekonomik çıkarlarını koruyacaktı. Kıblenin Kâbe'ye döndürülmesi, Kureyş'in ticarî hafızasında bu gibi anıları uyandırmış olmalıdır. İlk okumayı benimsedikleri takdirde bazılarının Hz. Muhammed'den (s.a.v.) korkusu artabilirdi, ikinci okumayı benimsedikleri takdirde de olayların akışında ticaretleri lehine bir dönüşünüm meydana geldiği düşüncesine kapılanlar da olabilirdi. Vahiy, müslümanlara bir kıble olarak uygun yönü araştırmak üzere gökyüzüne bakınıp durduğu sırada Hz. Peygamber'in düşündükleri konusunda ayrıntı verici niteliktedir: "*İnsanlardan bir kısım beyinsizler: Yönelmekte oldukları kıblelerinden onları çeviren nedir? diyecekler. De ki: Doğu da batı da Allah'ındır. O dilediğini doğru yola iletir. İşte böylece sizin insanlığa şahitler olmanız, Rasul'ün de size şahit olması için sizi mutedil bir millet kıldık. Senin (arzulayıp da şu anda) yönelmediğin kıbleyi (Kabe'yi) biz ancak Peygamber'e uyanı, ökçeleri üzerinde geri dönenden ayırdetmemiz için kıble yaptık. Bu, Allah'ın hidayet verdiği kimselerden başkasına elbette ağır gelir. Allah sizin imanınızı asla zayi edecek değildir. Zira Allah insanlara karşı şefkatli ve merhametlidir. (Ey Muhammedi) Biz senin yüzünün göğe doğru çevrilmekte olduğunu (yücelerden haber beklediğini) görüyoruz. İşte şimdi, seni memnun olacakın bir kıbleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir. (Ey müslümanlar!) Siz de nerede olursanız olun, (namazda) yüzlerinizi o tarafa çevirin. Şüphe yok ki, ehl-i kitap, onun Rablerinden gelen gerçek olduğunu çok iyi bilirler. Allah onların yapmakta olduklarından habersiz değildir.*" (Bakara, 2/142-144). Bu âyetlerin kurgusundan, açıklığından ve tekrarlamadan, kıblenin döndürülme kararı ve çeşitli itirazlara cevaplar açıkça görülür. Öyleyse, durumun gerçekten çok yönlü tarihî bir kararla ilgili olduğu, namaz sırasında Kâbe'ye yönelmenin ardından hac ve umre için de oraya yönelmenin zorunlu olarak geleceği de açıkça ortadadır, ileride göreceğimiz üzere, olan da budur.

Kıblenin Mekke'ye döndürülmesi kararından yalnızca bir ay sonraki Büyük Bedir Savaşı, bu kararın tarihî boyutunu belirtici niteliktedir: Müslümanlar bu savaşta Kureyş'in gücünü kesin olarak kırdı. "Çünkü Ebu Süfyan, bütün Kureyş kabilelerinden Suriye'de tüccar olarak bulunan yaklaşık yetmiş atlıyla Suriye'den geldi. Yanlarında mallarını ve kazançlarını da getirdiler. Bu durum, Rasulullah'a (s.a.v.) ve ashabına bildirildi. Bu durumu duyan Rasulullah (s.a.v.), ashabını çağırdı, onlara kervandaki malları ve sayılarının azlığını belirtti. Sadece Ebu Süfyan ile yanındaki kervanı araştırmaya çıktılar. Kervanı, bir ganimet olarak düşünüyorlardı."[29] Ebu Süfyan durumu öğrenince Kureyş'e yardım haberi gönderdi. Kureyş, hemen harekete geçti, Mahzûm oğullarının güçlü adamı Ebu Cehil bin Hişam'ın komutasında 950 kişilik bir ordu hazırladı. Ne var ki Ebu Süfyan, müslümanların yolundan geçmedi. Kervanı deniz tarafına yöneltti, hızlıca Mekke'ye gönderdi. Ebu Cehil'in bazı adamları Mekke'ye dönmek ve müslümanlarla çatışmaktan kaçınmak istedi. Bazıları ise "Bedir"e gitmekte ısrar etti. Arap ticaret mevsimlerinden biriydi. Her yıl, Arapların duyması ve Kureyş'in dirliğini koruması amacıyla, kutlama ve sevinç gösterişi için panayır kurarlardı. Bizzat Hz. Peygamber komutasındaki 314 kişilik birliğin saflarında bir tartışma çıktı. Sonunda bölünen Ebu Cehil ordusuna karşı çıkmakta görüşbirliğine varıldı. Çünkü, kervanın kurtulduğunu öğrendikleri için Zühre oğulları ordudan ayrılmıştı. Öyleyse karşılaşma, esasen müslümanlar ile Mahzûm oğulları arasındaydı. Bu çatışmada, müslümanlar zafer kazandı. Ebu Cehil'i öldürdüler. Onunla birlikte bu kabilenin en iyi 23 savaşçısı da öldü. Toplam ölü sayışı, 70'ti. Müslümanlardan da, 6'sı muhacirlerden, 8'i Ensar'dan olmak üzere 14 kişi şehid edilmişti.[30]

Bu olayın, Muhammedî davet ile Kureyş arasındaki çekişmenin kaderini belirleyecek çok önemli sonuçları olmuştur. Mahzûm oğullarının gücü sarsıldı, Mekke'de başkanlık Ebu Süfyan'a geçti. Ebu Süfyan, Haşim oğullarının amca çocukları olan Ümeyye oğullarındandır. Bu durum, amca oğulları arasında daima olduğu gibi, olabilecek en az kayıpla, çatışmayı ortadan kaldırarak "kabile olgusu"nun olumlu kullanılabilmesine kapı açmıştır. Bunu, Kureyş'in Bedir'deki ölülerinin öcünü almak istediği Uhud Savaşı'nda görebiliriz: Ordunun komutanı, müslümanların yenilgisini daha ağırlaştırabilme imkânı olmasına rağmen, öc almaya "razı oluş" ve "savaş belirleyicidir, güne gün" sloganını at-

29. Taberî, a.g.e., c. 2, s. 20.
30. İbn Hişam, a.g.e., c. 1, s. 708-715.

mış olan Ebu Süfyan'dı. Mekke'ye dönerken Ebu Süfyan, müslümanlara şöyle seslenmiştir: "Buluşmanız, gelecek yıl Bedir'de olacak".[31] Bedir Savaşı'nın sonuçlarından birisi, Medine'deki muhacirlerin içinde bulunduğu sıkıntıyı yenme imkânı veren önemli ganimetleri müslümanların elde etmesidir. Mekke'deki evlerini ve mülklerini terketmişler, hemen hemen eli boş hicret etmişlerdi. Hz. Peygamber önceki paragrafta işaret ettiğimiz gibi, "kardeşlik" düzeniyle sorunu hafifletmiş olmakla birlikte, sorun bazı yönleriyle sürmüştü. Böylelikle Bedir ganimetleri kardeşlik düzenine ihtiyacı ortadan kaldırıcı işlev görmüştür. Vahiy, kardeşlik yoluyla mirasçılığı ortadan kaldırmış, yalnızca akrabalık yoluyla mirasçılığa döndürmüştür: *"Birbirinin mirasçısı olan akraba (ulu'l-erham), birbirine daha yakındır."* (Enfal, 8/75). Burada, Enfal Sûresinin savaş ganimetlerinin dağıtım biçimini belirlemek üzere inmiş olduğuna işaret etmeliyiz. Müslümanlar Bedir ganimetleri konusunda farklı görüşler benimsemişti. Hz. Peygamber bu ganimetleri, savaşa gelen müslümanlar arasında "eşit" olarak bölüştürmüştü. Sonunda "Enfal" Sûresi, silah gücüyle zaferden sonra çatışmalarında elde edecekleri ganimetlerin dağıtımında müslümanların uyacağı yöntemi açıklamıştır: *"Sana enfali (savaş ganimetlerini) soruyorlar. De ki: Savaş ganimetleri, Allah'ın ve peygamberindir. (...) Bitin ki ele geçirdiğiniz ganimetin beşte biri Allah'ın, peygamberin ve yakınlarının, yetimlerin, düşkünlerin ve yolcularındır."* (Enfal, 8/1, 41). Yani, kâfirlerden zorla aldığınız ganimetin beşte dördü, savaşçılara dağıtılır, kalan beşte bir âyetin belirttiklerine harcanır, son çözümlemede imamın, yani devlet başkanının uygun görmesine göre hareket edilir.[32]

b) Müşriklerden ve Yahudilerden Elde Edilen Ganimetlerin Paylaştırılması ve Yahudilerle İlişkiler

Hz. Peygamberin (s.a.v.) Kureyş ticaret kervanlarını engellemesi ganimet elde etme dürtüsüyle değildi, Kureyş'i teslimiyete ve İslama girmeye yöneltmek içindi. O, Mekke'deki Kureyş önderlerinin önerdiği pekçok maddî ayartmayı reddetti. Kuşkusuz o, kendisi Medine'deyken kervanlarına saldırmama karşılığında Kureyş'in sunacağı maddî önerileri reddedecekti. Hz. Peygamber (s.a.v.), tamah ve heves değil, ileti (mesaj) sahibiydi. Bütün baskı ve kışkırt-

31. İbn Hişam, a.g.e., c. 2, s. 93-94.
32. Öte yandan, müslümanların savaştan sonra zorla aldığı nefl veya ganimet ile düşmanın müslümanlara ödediği bedel karşılığında savaşı sona erdirdiği sırada barış yoluyla düşmandan alınan fey arasında ayrım yapmak gerekir. Fey'in dağıtımı, nefl veya ganimetin zıddıdır. Çünkü beşte dördü, imama aittir.

malara karşı çıkmaya ve daveti daha ileri götürmeye kesin kararlıydı. Ne varki beşerî hayatın tabiatı, başarı için bazı araçları zorunlu kılar. Seriyye ve ordu hazırlamanın gerektirdiği en önemli araç da maldır. Öyleyse "ganimet"in, doğan devletin maddî varlığına, buradan da iktisadî aklına (ganimet düzenlemesi... vb.) temel bir parça olarak girmesi zorunluydu.

Ne var ki "ganimet"in topluluğun yapısına, davete ve mesaja hizmet çerçevesinde bile olsa girmesinin, bireylerin siyasî-ekonomik "aklı"na girmesine yol açması da kaçınılmazdı. Bunun sonucunda "ganimet", özellikle yeni müslümanlar risalet ruhunu henüz özümsememişken en azından bazılarını iteleyen dürtülerden biri olur, hatta kimi zaman bir tür aşırılığa da yöneltebilir. Nitekim böyle bir olay meydana gelmiştir. Sahabeden bir grup, Suleym oğullarından birinin yanından ganimet sevkederken geçti. Adam onlara selam verince, "Takıyye yapmak için bize selam verdi" dediler. Adamı öldürüp, ganimeti aldılar. Bu konuda şu ayet inmiştir: "*Ey iman edenler! Allah yolunda sauaşa çıktığınız zaman iyi anlayıp dinleyin. Size selam uerene, dünya hayatının geçici menfaatine göz dikerek "Sen mü'min değilsin" demeyin. Çünkü Allah'ın nezdinde sayısız ganimetler vardır. Önceden siz de böyle iken Allah size lütfetti; o halde iyi anlayıp dinleyin. Şüphesiz Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır.*" (Nisa, 4/94).

Hz. Peygamber, Medine'ye hicretinden sonra ilk kez umre için Mekke'ye gitmeyi kararlaştırdığında, Kureyş'in kendisine saldırması veya Mekke'ye girmesini engellemesi endişesiyle birlikte gitmek ve Kureyş önünde "gövde gösterişi" yapmak için bedevîlere (A'rab) haber gönderdi. Bu bedeviler, aileleri ve mallarıyla meşguliyetlerini öne sürerek mazeret belirttiler. Hz. Peygamber (s.a.v.) Kureyş'le "Hudeybiye Müsalahası"nı yaptıktan sonra zafer kazanmış olarak döndü. Andlaşmayı yaparken ashabını, "Mekke ganimetlerini, Hayber ganimetleriyle denkleyeceğini" vaadetmişti. İşte bu bedeviler, ganimet arzusuyla Hayber'e birlikte gitmek istediklerini bildirdiler. Bu konuda, Fetih sûresinin şu ayetleri indi: (Fetih, 48/1-16) Sûre, Hudeybiye'de (andlaşma yapılmadan önce) ölünceye dek savaşmak üzere Peygamber'e bey'at eden mü'minleri över, savaşmadan, dolayısıyla ganimetsiz olarak dönmelerini başka pekçok ganimetle Allah'ın telafi edeceğine söz verir: "*Bedevilerden (Mekke ye peygamberle gitmeyip) geri kalmış olanlar, sana diyecekler ki: "Mallarımız ve ailelerimiz bizi alıkoydu. Allah'tan bizim bağışlanmamızı dile." Onlar kalplerinde olmayanı dilleriyle söylerler. De ki: Allah size bir zarar gelmesini dilerse veya bir fayda elde etmeniz! isterse O'na karşı kimin bir şeye gücü yetebilir? Kaldı ki, Allah yaptıklarınızdan haberdardır. Siz (Hayber'deki) ganimetleri almak için gittiğinizde seferden geri kalan-*

lar: Bırakın biz de arkanıza düşelim, diyeceklerdir. Onlar, Allah'ın sözünü değiştirmek isterler. De ki: "Siz asla bizim peşimize düşmeyeceksiniz! Allah daha önce sizin için böyle buyurmuştur." Onlar size: Hayır, bizi kıskanıyorsunuz, diyeceklerdir. Bedevilerden (seferden) geri kalmış olanlara de ki: Siz yakında çok kuvvetli bir kavme karşı savaşmaya çağrılacaksınız. Onlarla, teslim oluncaya kadar savaşacaksınız. Eğer emre itaat ederseniz, Allah size güzel bir mükafat verir. Ama önceden döndüğünüz gibi yine dönecek olursanız sizi acıklı bir azaba uğratır. Köre vebal yoktur, topala da vebal yoktur, hastaya da vebal yoktur. (Bunlar savaşa katılmak zorunda değildirler.) Kim Allah'a ve Peygamberine itaat öderse, Allah onu altından ırmaklar akan cennetlere sokar. Kim de geri kalırsa, onu acı bir azaba uğratır." (Fetih, 48/1-16)

"Andolsun ki (Hudeybiye'de) o ağacın altında sana bey'at ederlerken Allah, o mü'mirilerden razı olmuştur. Kalplerinde olanı bilmiş, onlara güven duygusu vermiş ve onları pek yakın bir fetihle ödüllendirmiştir. Yine onları (Hayber'de) elde edecekleri birçok ganimetlerle de mükafatlandırdı. Allah üstündür, hikmet sahibidir. Allah size, elde edeceğiniz birçok ganimet vaadetmiştir. (Bu Hayber'deki ganimetlerden) işte şunları hemen vermiş ve insanların ellerini sizden çekmiştir ki bu, mü'minlere bir işaret olsun ve sizi dosdoğru yola iletsin. Henüz elde edemediğiniz başka ganimetler de vardır ki, onlar Allah'ın bilgi ve kudreti dahilindedir. Allah, her şeye kadirdir." (Fetih, 48/18-21).

Böylelikle "ganimet", Hz. Peygamberin (s.a.v.) seriyye ve gazvelerinden sonra gelmeye devam etmiştir. Müslümanlar ganimeti alıyorlar ve yalnızca ordu donatımında değil, özellikle kervanları engelleme ve bitirme stratejisi sürekli çaba göstermeyi, peşpeşe seriyye ve gazveleri gerektirdiği bir sırada, gönülleri cihada yöneltmekte de kullanıyorlardı. Bilfiil olan da budur. Hz. Peygamber, Bedir gazvesinden döndükten sonra Medine'de yalnızca yedi gün kalır kalmaz, Suleym ve Gatafan oğullarına sefere çıktı. Çünkü, onların Medine yakınında toplandıklarını öğrenmişti. Belki de Medine ye saldırmayı düşünüyorlardı. Ne var ki, bulunduktan yere gidince, oradan ayrıldıklarını gördü, izlemek üzere bir seriyye gönderdi. Bu bölük, develerine el koymayı başardı, ganimet olarak Medine'ye getirdiler. Hz. Peygamber, beşte birini aldı, kalanı kendisiyle birlikte sefere çıkanlara dağıttı, kişi başına yedi deve düştü. Savaş ve ganimet olmayan küçük gazvelerden sonra, Bedir savaşından bir veya bir kaç ay geçince, sahifedeki andlaşmadaki maddelere aykırılık olarak değerlendirilen müslümanlara kötü davranışları dolayısıyla Kaynuka oğulları yahudilerini kuşatmaya aldı. Kuşatmadan onbeş gün sonra, teslim oldular. Onları Medine'den Suriye"ye sürdü. "Yüce Allah, sahip oldukları malları peygamberine

ve müslümanlara ganimet olarak nasip etti. Toprakları yoktu, kuyumculuk yapıyorlardı. Hz. Peygamber (s.a.v.) pekçok silahlarına ve kuyumculuk aletlerine el koydu... Denildiğine göre, bunda Rasulullah'ın (s.a.v.) İslamdaki ilk humus (beşte bir) uygulaması olmuştur. Rasulullah (s.a.v.) safiy (seçtiğini)[33], beşte biri ve payını aldı, kalan beşte dördü ashabına dağıttı."[34] Bedir'den altı ay sonra, "Karde" gazvesi oldu. "Çünkü Kureyş, şöyle demişti: Muhammed, ticaretimize, baskın yaptı. Yolumuzun üstünde Ebu Süfyan ve Safvan bin Umeyye şunu söylediler: Mekke'de kalırsak, sermayemizi yeriz." Çöl yollarını iyi bilen birisi, Irak yolunu tutmalarını önerdi. Dediğini yapıp, "pekçok mal ve gümüş kap bulunan" kervan, Ebu Süfyan'ın komutasında yola çıktı. Göründüğü kadarıyla, Hz. Peygamber'in Mekke'deki bilgi kaynakları etkindi. Çünkü, haberi alır almaz, onları engellemek üzere, Zeyd bin Hârise komutasında bir seriyye gönderdi. Kervanı yakaladılar, ileri gelenler kurtulmayı başardı. Ganimet, Medine'ye getirildi." Humus (beşte bir), yirmibindi. Rasulullah (s.a.v.), bu bölümü aldı. Beşte dördü ise akıncı birliğine (seriyyeye) dağıttı."[35]

Müslümanların yenildiği Uhud savaşından sonra, bu yenilgi dolayısıyla müslümanlara zarar verme tamahkârlığını defetmek için, Peygamber (s.a.v.) Medine dışındaki bedevilere birkaç saldırı düzenledi. Bir çatışma olmadı. Ancak müslümanlar, manevî yararlar bir yana, ganimet de elde ettiler. Daha sonra, Nadîr oğulları yahudilerinin sürgün edilmesi olayı meydana geldi. Bu, Hz. Peygamber'e vefasızlık niyeti taşıdıkları için oldu. Sahîfel andlaşma gereğince, eman (sığınma hakkı) verdiği, ama bir müslümanın bundan habersizce öldürmüş olduğu iki kişinin diyetini ödemeye katılmalarını istemeye gitmişti. Yahudiler, önce kabul ettiklerini söylediler. Ancak, kendisine pusu kurdular. Rasülullah, bunu öğrendi, Medine'ye döndü ve "Onlarla savaşa hazırlanma ve gitme kararı verdi. Altı gece onları kuşatmaya aldı. Kalelere sığındılar. Rasülullah (sa.v.), hurmaların kesilmesini ve yangın çıkarılmasını emretti... Allah, yüreklerine korku saldı. Rasulullah'tan (s.a.v.) kendilerini sürgün etmesini, silah dışında develerine yüklediklerinin kendilerine kalması şartıyla canlarından vazgeçmesini istediler. Bu teklifi, kabul etti. Taşıyabilecek kadar mallarını develere yüklediler... Hayber'e gittiler, bir kısmı ise Suriye yolunu tuttu."[36]

---

33. Safî (ç. Savâfî): Dağıtımdan önce başkanın ganimetlerden kendisi için seçtiği bölümdür. Çoğunlukla, bir at, cariye, kılıç vb. idi. Bu uygulama, önceden beri Araplar arasında vardı.
34. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 59.
35. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 55.
36. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 2, s. 191.

Mülklerini ve develere yükleyemedikleri mallarını bıraktılar. "Rasülullah, istediği gibi harcadığı bir bölümü aldı. Diğerlerini, Ensar'a vermeyip, sadece ilk muhacirlere verdi... Bütünüyle Haşr sûresi, Nadîr oğulları hakkında indi." Kur'an-ı Kerim, bu sûrede, fey'in dağıtılma hükümlerim belirler. Fey, müslümanların, Nadîr oğullarının malları gibi, savaşsız elde ettikleridir. Yüce Allah, şöyle buyurur: "*Ehl-i kitaptan inkâr edenleri, ilk sürgünde yurtlarından çıkaran O'dür. Siz onların çıkacaklarını sanmamışınız. Onlar da kalelerinin, kendilerini Allah'tan koruyacağım sanmışlardı. Ama Allah (O'nun azabı), onlara beklemedikleri yerden geliverdi. O, yüreklerine korku düşürdü; öyle ki evlerinini hem kendi elleriyle, hem de mü'minlerin elleriyle harap ediyorlardı. Ey akıl sahipleri! İbret alın. Eğer Allah onlara sürgünü yazmamış olsaydı, elbette onları dünyada (başka şekilde) cezalandıracaktı. Ahirette de onlar için cehennem azabı vardır. Bu, onların Allah'a ve Peygamberine karşı gelmelerinden dolayıdır. Kim Allah'a karşı gelirse bilsin ki Allah'ın cezalandırması çetindir. Hurma ağaçlarından, herhangi birini kesmeniz veya olduğu gibi bırakmanız hep Allah'ın izniyledir ve O'nun yoldan çıkanları rezil etmesi içindir. Allah'ın, onlardan (mallarından) Peygamberine verdiği ganimetler için siz at ve deve koşturmuş değilsiniz. Fakat Allah, peygamberlerin dilediği kimselere karşı üstün kılar. Allah her şeye kadirdir. Allah'ın, (fethedilen) ülkeler halkından Peygamberine verdiği ganimetler, Allah, Peygamber, yakınları, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir. Böylece o mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir devlet olmaz. Peygamber size ne verdiyse onu alın, size ne yasakladıysa ondan da sakının. Allah'tan korkun. Çünkü Allah'ın azabı çetindir. (Allah'ın verdiği bu ganimet malları,) yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılmış olan, Allah'tan bir lütuf ve rıza dileyen, Allah'ın dinine ve Peygamberine yardım eden fakir muhacirlerindir. İşte doğru olanlar bunlardır. Daha önceden Medine'yi yurt edinmiş ve gönüllerine imam yerleştirmiş olan kimseler (Ensar), kendilerine göç edip gelenleri severler ve onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık hissetmezler. Kendileri zaruret içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin cimriliğinden korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerdir.*" (Haşr, 59/2-9) Böylelikle Hz. Peygamber (s.a.v.), Nadîr oğullarının fey olmak üzere bıraktıklarını, beş parçaya ayırdı: Beşte biri Allah yoluna, kalan beşte dördü ise âyette belirtilen gerekçelerle (yurtlarından çıkan yoksullara) özellikle muhacirlere ayrıldı.

Nadîr ve Kaynuka oğulları yahudileri, öç almaya çalıştı. Kureyş, Gatafân ve Süleymân kabilelerini de kapsayan, müslümanlara karşı bir ittifak kurma uğrunda didindiler. "Ahzâb" denilen bu ittifaka Kureyza oğulları yahudilerinin de katılmasını isteyen Ebu Süfyan'ın da yer aldığı gruplar Medine'ye geldiler.

Kureyza oğulları da bu ittifaka katıldı, Medine'nin kenar semtlerinde oturuyorlardı. Müslümanlar, Medine çevresinde hendek kazdılar ve bununla korundular (Bu gazveye, Ahzâb Gazvesi ve Hendek Gazvesi adı verilmiştir). Sonunda müslümanlar, "ahzâbı", birbirine düşürmeyi ve ayırmayı başardılar. Sert bir fırtına esti, saflarını darmadağınık etti. Bir grup münafığın takındığı olumsuz tutum yüzünden müslümanlar neredeyse yenilmek üzereyken, fırtınanın etkisiyle kuşatmayı kaldırmaya ve Medine'den ayrılmaya mecbur oldular. Ahzâb sûresi, bu münafıkları eleştirici, sadık mü'minleri övücü üslûpta inmiştir: *"Ey iman edenler! Allah'ın size olan nimetim hatırlayın; hani size ordular saldırmıştı da, biz onlara karşı bir rüzgar ve sizin görmediğiniz ordular göndermiştik. Allah ne yaptığınızı çok iyi görmekteydi. Onlar hem yukarınızdan, hem aşağı tarafınızdan (vadinin üstünden ve alt yanından) üzerinize yürüdükleri zaman; gözler yıldığı, yürekler ağıza geldiği ve siz Allah hakkında türlü türlü şeyler düşündüğünüz zaman; işte orada iman sahipleri imtihandan geçirilmiş ve şiddetli bir sarsıntıya uğratılmışlardı. Münafıklar ve kalplerinde hastalık olanlar, "Allah ve peygamberi bize sadece kuru vaadlerde bulundular." diyorlardı. İçlerinden bir takımı, "Ey Medineliler! Tutunacak yeriniz yok, geri dönün" demişti. İçlerinden bir bölümü de peygamberden "Evlerimiz düşmana açıktır" diyerek izin istemişlerdi Oysa evleri açık değildi, sadece kaçmak istiyorlardı. Eğer Medine'nin etrafından üzerlerine varılmış olsa, sonra da kendilerinden fitne çıkarmaları istense hemen buna girişip derhal yapmaktan geri kalmazlardı."* (Ahzab, 33/9-14) Daha sonra sûre mü'minlere geçer ve tutumlarını över: *"Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok ananlar için Rasulullah en güzel örnektir. (...) İnananlardan, Allah'a verdiği sözü yerine getirenler vardır. Kimi bu uğurda canını vermiş, kimi de beklemektedir. Sözlerini hiç değiştirmemişlerdir."* (Ahzab, 33/21, 23)

Kurayza oğulları Yahudileri, belirttiğimiz üzere "Ahzâb"a katılmakla sahîfeyil andlaşmayı bozmuş olduklarından, Rasulullah onlara yönelmiş ve kuşatmıştı. Çok korkmuşlar, eski müttefiklerinden bir Arap uzmanın hakemliğini kabul etmişlerdi. Bu hakem, "erkeklerin öldürülmesine, malların bölüşülmesine, çocukların ve kadınların tutsak edilmesine karar verdi." 600-900 kadar erkek vardı. Hz. Peygamber, bu hükmü uyguladı. "Daha sonra mallarını, kadınlarını ve çocuklarını müslümanlara dağıttı." Bir atlının üç payı vardı: Atın iki, süvarisinin bir payı vardı; atı olmayan piyadenin bir payı vardı."[37]

---

37. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 2, s. 244.

c) Kabileler İttifakının Bozulması, Hudeybiye Barışı ve Mekke'nin Fethi

Belirtilen ittifakın yenilmesiyle, Kureyşliler hesaplarını gözden geçirmeye başladı. Bu konuda, Hendek savaşında bulunan Amr bin As şunu anlatır: Mekke'ye dönüşünden sonra Kureyş'ten bazılarını toplayıp, onlara şöyle demişti: "Bildiğiniz gibi, Muhammed'in işinin müthiş biçimde bütün işlerin üstüne çıktığını düşünüyorum. Bence Necaşî'ye katılalım, onun yanında olalım. Muhammed kavmimize üstün gelirse, Necaşî'nin yanında oluruz.. Kavmimiz üstün gelirse, biz onların bildiği kişileriz, onlardan yalnızca iyilik görürüz." Görüşünü kabul ettiler. Hediyelerle birlikte Necaşî'ye gittiler. Ne var ki Necaşî, Amr bin As'ı kendisinin anlattığına göre müslüman olmaya ikna etti. Medine'deki Rasulullah'a (s.a.v.) gitmek amacıyla geri döndü. Yolda Halid bin Velid bin Mugîre el-Mahzûmî ile karşılaştı. Ona nereye gittiğini sordu. Halid, şu cevabı verdi: "Yeminle söylüyorum, artık yol belli olmuştur." O da İslama girmeyi kabul etti. Birlikte Medine'ye, Rasulullah'a gittiler, müslüman olduklarını açıkladılar.

Gerçekten de, onbin savaşçıdan oluşan (Kureyş, Gatafân, Süleym oğulları) "Ahzâb"ın başarısızlığı, müslümanların Bedir'dekine denk bir başarısı oldu. "Ahzâb"ın başarısızlığından sonra Kureyş, Muhammed ve arkadaşlarını ortadan kaldırmanın neredeyse imkansız olduğunu anladı. Artık müslümanların bir devleti, insan ve maldan oluşan, giderek artan maddî gücü vardır. Arap kabileleri arasındaki şerefleri yükseliş ve yayılıştadır, Medine dışındaki nüfuzları günden güne güçleniyordu... Öyleyse ticaret, Kureyş'in Suriye ticareti, müslümanların yollara iyice hakim olmasıyla boğulacaktı. Müslümanlar bu konuda kararlıydılar. Hz. Peygamber (s.a.v.), "Ahzâb" kuşatmasından yarım sene önce (hicretin beşinci yılında), Hicaz'a yönelmiş olan ve belki de hedefi Medine ile Suriye arasındaki ulaşım yollarına hâkimiyet olan Kudâa ve Gassân topluluklarını engellemek üzere, Medine'nin yaklaşık 500 mil kuzeyindeki Dümetulcendel'e gazveye çıkmıştı. Öyleyse, artık müslümanlar, yalnızca Medine'nin konumundan yararlanarak Kureyş ticaretinin yolunu kesmeyecekti, ayrıca kuzeye doğru ilerlemeye ve içlerinde Irak'tan geçen, daha önce işaret ettiğimiz gibi Ebu Süfyan'ın kullanmaya çalıştığı yolun da yer aldığı öteki yollara hâkim olmaya da güç yetirir oldular. Bu gelişmeler karşısında, Kureyş'in önünde yalnızca hesaplarını gözden geçirme seçeneği vardı. Zaten önderleri Ebu Süfyan, ticarî hesaplar ile siyasî hesapları kaynaştırmayı çok iyi biliyordu.

Müslümanların güçlerini hissettirmeleri ve barışçı araçlar da dahil olmak üzere, bütün araçlarla Kureyş'e baskıyı yoğunlaştırmaya çalışması tabiîydi. Bedir'de müslümanların zaferinden hemen sonra, iki silahın, savaş ve barış silahlarının birlikte kullanılmasını öğütleyen âyetler inmişti: *"Düşmanlara karşı kuvvet ve savaş atları hazırlayın... Barışa yanaşırlarsa sen de yanaş..."* (Enfal, 8/60-61) Gerçekten Hz. Peygamber, ertesi yıl, hicretin altıncı yılında Kureyş'le yaptığı Hudeybiye Barışı'nda ikisini birleştirmişti. Mekke'ye gitmek üzere çıkmıştı. "Beytullah'ı ziyaret niyetindeydi, savaş istemiyordu. Yanında, yetmiş deve (bedene) de götürmüştü. Yanındaki insanlar, yediyüz kişiydi." Kureyş bu haberi duydu. Mekke'ye girmesini engelleme hazırlığına başladı. Bunu öğrenince, şöyle dedi: "Kureyş'e hayret doğrusu! Savaş onları yedi bitirdi. Benimle öteki Araplar arasına girmeseler, sanki ne olurdu? Benim başıma bir iş açarlarsa, istedikleri olur. Ama Allah beni onlara üstün kılarsa, İslama koşa koşa girerler. Böyle yapmazlarsa, onlarla savaşın."[38] Hiç kuşkusuz bu, Kureyş'e bir "ileti'ydi, Kureyş de bunu almıştı. Şimdi yöneliş, Kureyş önderlerine değil, çünkü onların işi bitti ya da bitmek üzere. Artık yöneliş, geleceğe, "öteki Araplar"adır. Kureyş'ten geriye kalanlar, "Arap"ların İslama kendilerinin komutası altında girmesi için hep birlikte niye müslümanlara katılmasın?

Kureyş'in bu "ileti"nin içeriğine, akşamdan sabaha cevap vermesi beklenmiyordu. Siyasî çözümler, daima aşamaları ve aracıları gerektirir: Önce aracılık başladı. Yemenli ve Haşim oğullarının tarihî müttefikleri olan Huzâa kabilesinden bazıları, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) geldiler. "Onunla konuştular. Getirdiğinin ne olduğunu kendisine sordular. Onlara savaş niyeti taşımadığını, sadece Beyt'i ziyaret ve ona saygı göstermek için geldiğini bildirdi." Zaten Kureyş, ticarî mantığıyla, "Beyt'e saygı"dan başkasını mı savunuyordu? *Müslümanların, daha sonra da İslama girdiklerinde bütün Arapların Mekke'ye hacca gelmesi, Kureyş'in hac ve ticaret gelirlerinin başına bir kötülük gelmeyeceği, hatta belki de artacağı anlamına gelmez mi?* Ebu Süfyan'ın zihninde bir takım anılar dolaşmalıydı. Ancak hazırlıksız teslimiyet olanaksızdır. Çünkü işi şereflice yapmak gerekirdi. Aynen böyle oldu: Huzâalı aracılar Mekke'ye geldiler. Mekke halkına şöyle seslendiler: "Ey Kureyşliler! Muhammed konusunda çok telaş ediyorsunuz. Muhammed savaş için gelmedi. Yalnızca Beyt'i ziyaret için geldi." Kureyş'in cevabı arasında şunlar vardı: "Savaş niyeti olmadan gelmişse, bizim yanımıza asla zorla giremeyecek. Böyle bir şeyi Arap bizden duymayacak." *Bu, görüşmek ve barış yapmak zorunludur* anlamına gelirdi.

38. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 2, s. 309.

Kureyş temsilcilerini gönderdi. Hz. Peygamber de kendi temsilcisi olarak Osman bin Affan'ı Kureyş'e gönderdi. Daha sonra Mekkeliler başka bir aracı seçtiler. Ona şöyle dediler: "Muhammed'e git. Onunla andlaşma yap. Bu andlaşmada yalnızca hemen bu yıl dönme şartı bulunsun." Aynen böyle oldu. Kureyş adına, Hz. Peygamber'le (s.a.v.) bir andlaşma yaptı. Bu andlaşma, Mekke yakınında Hudeybiye denilen yerde yapıldı, bu yerin adıyla anıldı. Andlaşmada şu maddeler vardı: "Muhammed'in andlaşmasına ve korumasına girmek isteyen girebilir. Kureyş'in andlaşma ve korumasına girmek isteyen de girebilir. Sen ey Muhammed, hemen bu yıl Mekke'den ayrılacaksın. Biz Mekke'deyken oraya girmeyeceksin. Gelecek yıl biz dışarı çıkarız, sen arkadaşlarınla girersin. Yanında yalnızca atlının silahı, kılıçlar kınında olarak, üç gün kalırsın."[39]

Bu, Kureyş'ten Muhammed'i (s.a.v.) bir tanımadır, barış içinde birlikte yaşamaya yönelmedir. Arkası gelir: Hz. Peygamber (s.a.v.), Hudeybiye andlaşmasının hemen ardından "kabile" düzenine siyasî anlam taşıyan bir girişimde bulundu. Habeşistan'a, Ebu Süfyan'ın kızı Ümmü Habibe'ye evlenme teklifi yapacak birini gönderdi. Kur'an, bu girişimi övüyor: *"Allah'ın, sizinle düşmanlık gösterdiğiniz kimseler arasında bir sevgi yaratması umulur."* (Mumtehine, 60/7). "Böylece, Rasulullah (s.a.v.), Ümmü Habibe'yle evlendi. Ebu Süfyan'ın içı yumuşadı, düşmanlıkta direnmeyi bıraktı." Bu evliliği duyan Ebu Süfyan, Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkında şöyle dedi: "Bu yiğidi, kimse durduramayacak."[40] Daha sonra, müslümanlar Medine'ye dönerken vahiy geldi. Fetih sûresi, geçmiş zaman kipi kullanarak, Hz. Peygamber'e Mekke'nin fethini müjdeliyordu. Maksat, aynen bugün söylediğimiz gibi "an meselesi" olduğuna işaretti. Yüce Allah şöyle buyurur: *"Biz sana apaçık bir zafer sağlamışızdır. Allah böylece, senin geçmiş ve gelecek günahlarım bağışlar, sana olan nimetini tamamlar, seni doğru yola eriştirir. Böylece sana kimsenin güç yetiremeyeceği bir şekilde yardım eder."* (Fetih, 48/1-3)

Hudeybiye andlaşması ile Mekke'nin fethi arasında iki yıl vardı. Bu sırada (Hicretin altıncı yılında) Hz. Peygamber, "kaza umresi"ni, andlaşmanın kararlaştırdığı umreyi yaptı. Mekke'de üç gün kaldı, sonra Medine'ye döndü. Aynı dönemde Hz. Peygamber (s.a.v.), onyediden az olmayan gazve ve seriyye hazırlığı yaptı. Hayber Gazvesi dışındaki bütün bu girişimlerin hepsi, ya te'dip (uslandırma) için, ya İslam'a yöneltmek için ya da Medine ve Suriye'nin tica-

39. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 2, s. 317-318.
40. Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 4, s. 91.

ret yollarındaki güveni sağlamak için, bedevî kabilelere yönelik olmuştur ki, bu İslam'ın nüfuzunu genişletmiştir. Bu kabilelerin müslümanlarla ilişkileri oturmuş ve içten olmadığı için, Hz. Peygamber (s.a.v.) onlarla olan sorunu bitirmek düşüncesindeydi. Hicretin dördüncü yılında, Hayber kalelerine gitti, bunları peşpeşe fethetti. "Hayber halkı, Hz. Peygamber'den, kendilerini sürmesini ve kan dökmemesini istediler. Bu isteklerini gerçekleştirdi. Hz. Peygamber bütün kalelerden bütün mallarını aldı. "Fedek" yahudileri bunu öğrenince, aynı şekilde hareket ederek, aynı teklifi götüren, ama mallarını da kendisine bırakmayı ileten bir kurulu Hz. Peygamber'e gönderdiler. Hayber halkı aynı görüşe gelince, Hz. Peygamber'e (s.a.v.), malları (toprakları) konusunda yarıcılık önerdiler ve şöyle dediler: "Bu toprakları sizden daha iyi biliriz ve (ekin ve hurmasını) daha iyi işleriz. Rasulullah (s.a.v.) bu şekilde yarıcılık andlaşması yaptı: "Biz (müslümanlar), sizi çıkarmak istersek, çıkarırız." Fedek halkı da aynı şekilde andlaşma yaptı. Hayber, müslümanların fey'i idi. Fedek ise Rasulullah'a (s.a.v.) özgüydü. Çünkü müslümanlar, burasını at ve atlıyla almadılar."[41] "Rasulullah'ın (s.a.v.), Hayber'den paylaştırılan miktar, insanlara ve atlara bin ve sekizyüz pay idi. Daha sonra Hz. Peygamber (s.a.v.), Ketbiye vadisini akrabası, kadınları, müslüman erkek ve kadınlar arasında dağıttı. Her birine, buğday, arpa, hurma vb den belli ölçülerde verdi, ihtiyaçlarına göre dağıttı. Abdulmuttalib oğullarının ihtiyacı daha fazlaydı, bunun için onlara daha fazla verdi."[42]

Bu sırada (Hudeybiye andlaşması ile Mekke'nin fethi arasında) meydana gelen olayda, Bekr oğulları kabilesi, Huzâa kabilesine saldırdı. Birincisi Kureyş'in, ikincisi müslümanların müttefikiydi. Bu ittifak, Hudeybiye toplantısı sırasında gerçekleşmişti. Kureyş, müttefiki olan Bekr oğullarını destekleyince, Huzâa müslümanlardan yardım istedi. Kureyş, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu Hudeybiye andlaşmasının bozulmasını kabul etmesinden ve Mekke'ye saldırmasından korktu. Ebu Süfyan artık Hz. Peygamber'in eş tarafından yakınıydı., Kureyş adına özür belirtmek için seçildi. Medine'ye geldi, kızı ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşi Ümmü Habibe'nin evine gitti. Sonra Ebu Bekir, Ömer ve Ali'yle, Hz. Peygamber (s.a.v.) nezdinde girişim isteğiyle görüştü. Sonunda Mekke'ye döndü. Oysa Hz. Peygamber (s.a.v.), Mekke'ye gitme hazırlığı yapılmasını emretmişti. Hazırlık tamamlanınca, onbin müslümanla yola çıktı.

41. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 2, s. 337.
42. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 2, s. 352.

Mekke'ye yaklaşınca, Mekke'den Kureyş'le birlikte Bedir'e gittiğinde ancak ayrılan, tutsak edilip, mal karşılığında kurtulan, müslüman olduğunu açıklamaksızın Mekke'deki ticaretine dönen amcası Abbas tarafından karşılandı. Abbas, Rasulullah (s.a.v.) ve ordusunu yolda karşılamaya çıktı. Kureyş önderi Ebu Süfyan ise, "haber toplayan" bir grupla birlikte Mekke'nin kenar semtlerine gitti. Birden Rasulullah'ın (s.a.v.) atıyla birlikte, kendisiyle buluşacakmış gibi Mekke'ye dönen Abbas'la karşılaşıverdi. Ebu Süfyan, Abbas'la birlikte, müslüman olduğunu açıklamak üzere Hz. Peygamber'e gitmek için Resulullah'ın atına bindi. Bu hadise, gerçekleşir ve Abbas, Hz. Peygamber'e şöyle der: "Ey Allah'ın elçisi! Ebu Süfyan, sevilen biri. Ona bir jest yap." Hz. Peygamber de şunu söyledi: "Evet. Kim Ebu Süfyan'ın evine girerse, güvendedir. Kim kapısını kapatırsa, güvendedir. Kim mescide girerse, güvendedir."

Daha sonra Hz. Peygamber (s.a.v.), müslümanların ordusunun Ebu Süfyan'ın önünde gösteri düzenlemesini emretti. Birlikler peşpeşe Ebu Süfyan'ın önünden geçti. Gösteri bitince, Ebu Süfyan, Abbas'a döndü ve şunları söyledi: Yemin olsun ki ey Ebu'l-Fadl. Yeğeninin mülkü büyük olmuş." Abbas, ona şu cevabı verdi: "Ey Ebu Süfyan! Bu, peygamberlik." Ebu Süfyan "O zaman, tamam" dedi. Daha sonra Abbas ona "Hemen kavmine git ve olanları onlara bildir" dedi. Ebu Süfyan, Mekke'deki kavmine koştu. Yanlarına varınca, yüksek sesle bağırdı: Ey Kureyşliler! Muhammed, artık seçeneğiniz olmayan bir konu için gelmiş bulunuyor. Ebu Süfyan'ın evine giren, güvendedir. Babası Bedir günü öldürülen Hind bintu Utbe, sakalından tutarak şöyle dedi: "Bu şişman ve kaba adamı öldürün. Kavmin başından defolsun. Bunun üzerine Ebu Süfyan şunları söyledi: Aman, sakın bu sizi şaşırtmasın. Çünkü artık seçeneğiniz yok. Ebu Süfyan'ın evine giren, güvendedir. Şöyle dediler: Allah canını alsa! Evin bizim neyimizi kurtaracak. Şu cevabı verdi: Kapısını kapatan, güvendedir. Mescide giren güvendedir. İnsanlar dağılıp evlerine ve mescide gittiler."[43] Hz. Peygamber ve ordusu Mekke'ye girdi. "Fetih günü" oldu. Mekke halkı, çevresinde toplandı, onlara şu konuşmayı yaptı: "Size ne yapacağımı düşünüyorsunuz?" Şu cevabı verdiler: "Sen yücesin, yüce birinin yeğenisin." Hz. Peygamber, "Gidin, serbestsiniz" dedi. Putların kırılmasını emretti. Mekke'nin serbest yağma olmasını ve mallarının alınmasını yasakladığı için, ki bu ordusunu ganimetten yoksun bırakıyordu- Mekke tüccarlarının zenginlerinden bir miktar alınmasını istedi, bunları ganimet yerine ordusunun yoksullarına dağıttı.

43. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 2, s. 289-405.

Bundan sonra Hz. Peygamber, İslama çağırmak için Mekke çevresine seriyyeler gönderdi. Hevazin ve Sakîf, Hz. Peygamber (s.a.v.) Mekke'yi fethettikten sonra oraya saldırmak için Mekke'nin yakınlarında toplandılar. Bu iki kabile, ticaret konuşanda Kureyş'le rekabet ediyordu. Onun yerini almayı düşünmüşlerdi. Böylece Hz. Peygamber (s.a.v.), Ebu Süfyan da dahil olmak üzere "tulekâ" (serbest bırakılan) Kureyşlilerden ikibin kişiyi daha ekledikten sonra, ordusuyla birlikte çıktı, Mekke ile Taif arasında bir yerde karargah kurdu. Buraya, Huneyn deniyordu (Hicretin sekizinci yılında). Hevâzin ve Sakîf'le karşılaştı. Başlangıçta terazinin kefesi onlardan yanaydı. Daha sonra denge sağlandı ve çatışma müslümanların zaferiyle bitti. Hz. Peygamber (s.a.v.), ganimetlerin toplanmasını emretti. Dağıtımını, kaçanların kovalanması bitinceye kadar erteledi. Çok sayıda kadın ve çocuk, altı bin deve, sayısız davar olmak üzere epey ganimet vardı. Hz. Peygamber, yenilgiye uğrayanların, çocukları ve kadınları ile malları arasında seçim yapmalarını istedi. Çocukları ve kadınları seçtiler. Onları serbest bıraktı, malları ise muhacirler ile yeni müslümanlara dağıttı, Ensar'a bir şey vermedi. Bir kişiye düşen pay, dört deve, kırk davardı. Atlı olan, atının payını da aldı. Bütün bunlar, savaşçılara ayrılan beşte dörtlük bölümdendi.[44]

Burada, bu gelişmeler sonucunda, müslümanların saflarında görünmeye başlayan bazı zayıf yönlerine işaret etmek gerekir. Bunlar, özellikle ganimetlerin çokluğu ve insanların topluca İslama girmeleridir. Siyasî ve savaşçı müslüman oluşlarını, akide ve imana dayalı müslüman oluşa yükseltmeye olanak sağlayacak yeterli zaman yoktu. Bu zaaf noktalarından biri şu olayda görünüyor: "Hz. Peygamber (s.a.v.), Huneyn tutsaklarını ailelerine geri verme işlemini bitirince, peşine düşen insanlar ona şöyle dediler: "Ey Allah'ın elçisi! Fey'imizi, deveyi ve davarı bize dağıt." Onu sıkıştırdılar, ridası bir ağaca takıldı. Şöyle dedi: "Ey insanlar! Ridamı bana geri verin. Yemin olsun ki, Tihâme ağaçları kadar hayvan olsa, onları size dağıtırdım. Sonra beni, cimri, korkak ve yalancı olarak görmezdiniz."[45] Rasulullah (s.a.v.) ganimetleri dağıttı, yeni "müellefei kulûb" (kalpleri kazanılan) müslümanlara verdi. "Abbas bin Mirdâs'ın payı, birkaç deveydi. Buna öfkelendi ve birkaç beyitlik bir şiirle Rasulullah'ı ayıpladı. Hz. Peygamber "Ona gidin ve susturun" dedi. Biraz daha verdiler, o da rıza gösterdi. İşte onu susturan buydu."[46] Sonra Hz. Peygamber, Al-

44. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 173.
45. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, Buharî, Sahih, c. 4, s. 204.
46. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 175.

lah ve Peygamberi vb. için ayrılan beşte birlik bölümden, bazı hediyeleri, özellikle yeni müslüman olan "Arap eşrafı"na verdi. Ebu Süfyan'a yüz (üçyüz olduğu da söylenir) deve, oğlu Yezid'e ve Muaviye'ye yüzer deve verdi. "Müellefe-i kulûb"a verdiği develer ikibinden çoktu.

Yine şöyle bir olay anlatılır: Temîm'den Zulhveysıra (gerçek adı Hurkûs bin Zuheyr es-Sa'dî et-Temîmî'dir, tarihçiler ve muhaddisler onu ilk haricî olarak görür. İnsanlara verirken, Rasulullah'ın karşısına çıktı ve şöyle dedi: "Ey Muhammed! Bugün yaptığını gördüm." Hz. Peygamber "Evet, ne gördün?" diye sordu. "Adil davrandığını görmedim." dedi. Hz. Peygamber, kızdı ve şunu söyledi: "Hayret doğrusu! Ben adaletli olmazsam, kim olabilir ki?" Hz. Ömer, "Ey Allah'ın elçisi! Onu öldüreyim mi?" dedi. Hz. Peygamber de "Bırak onu. Onun öyle yandaşları olacak ki, dinde derinleşecekler, okun yaydan çıkması gibi dinden çıkacaklar" dedi.[47] Bu çerçevede, şu olay da anlatılır: "Hz. Peygamber (s.a.v.), bunca malı Kureyş'e ve Arap kabilelerine verip, Ensar'a birşey vermeyince, onların içine kapandıklarını gördü. Hatta uluorta konuşanları da çoğaldı. Birisi şöyle dedi: "Rasulullah (s.a.v.) kendi kavmine kavuştu." (Ensar'ın önderi) Sa'd bin Übade, Rasulullah'ın yanına girdi ve şöyle dedi: "Ey Allah'ın elçisi! Bu Ensar topluluğu, elde ettiğin fey konusundaki yaptıklarından dolayı sana karşı bir his içindeler. Kavmine dağıttın, Arap kabilelerine verdin de verdin. Ama bu Ensar'a zırnık yok." Bunun üzerine, Hz. Peygamber şöyle dedi: "Bunu sen mi söylüyorsun ey Sa'd?!" Sa'd "Ben değil, kavmimin bazıları" deyince, "Kavmini şurada topla" dedi. Sa'd onları topladı, Hz. Peygamber onlara bir konuşma yaptı, İslama önce girişlerini ve iyiliklerini anlattı, şunları söyledi: "Ey Ensar topluluğu! Dünya nimeti konusunda mı bu duygulara kapıldınız? Müslüman olmaları için bir kavmin gönlünü aldım, sizi müslümanlığınıza bıraktım. Ey Ensar topluluğu! İnsanların davar ve deveyle gidip, Rasulullah'ı sizin yurdunuza döndürsünler istemez misiniz?" Şu cevabı verdiler: "Resulullah'ın yaptığı dağıtıma razı olduk." Sonra Rasulullah yanlarından ayrıldı, onlar da dağıldılar."[48] Hz. Peygamber, Medine'ye döndü, Ensar rıza göstererek sustu. Ancak, bundan sonraki bölümde göreceğimiz üzere, önderleri Sa'd bin Ubade'yi halife seçmek için Beni Saide sakîfesinde (gölgelik) toplandıklarında, Rasulullah'ın vefatından hemen sonra, içlerindeki "bir şey" kendini hemen açığa vuracaktı.

47. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 2, s. 496; Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 175; Buharî, *a.g.e.*, c.4, s. 189.
48. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 2, s. 449-500; Buharî, *a.g.e.*, c. 4, s. 203.

d) Müslümanlarda Beşerî Zaafların Belirişi ve Tevbe Sûresinin Siyasî Çözümlemesi

İşte bunlar, "Huneyn" ganimetleri dolayısıyla ortaya çıkan beşerî zaaf görüntüleridir. Bu, savaşın olumsuzluklarını özümsemek için yeterli zaman geçmemiş bir toplumda tamamen tabiî bir şeydir. Her savaşın, hatta zafer durumunda bile, bazı olumsuzlukları vardır. Kılıçla veya kılıç korkusuyla müslüman olanların "gerçek mü'minler"e dönüşmesi için, henüz oluşum dönemindeki "ümmet", "kabile" ve "ganimet"i geçip aşması istenen "inanç" ümmeti tasarımının üyeleri arasında sosyal kaynaşmanın ve ahenkli görüşbirliğinin gerçekleşmesi için de yeterli vakit geçmemişti. Mekke'de "es-Sabiküne'l-Evvelûn"dan (ilk müslümanlardan), daha sonra Medine'de "Muhacirûn ve Ensar'dan oluşan "inanç" toplumu, "fetih" eylemiyle, özellikle Mekke'nin fethiyle genişlemiş, Yesrib halkından "münafıklar"a ek olarak, içlerinde münafığı, tereddütlüsü ve şaşkını bulunan pekçok yeni müslüman grupları da içine almıştır. Ayrıca, müslüman olan, ama müslüman oluşları yüzeyden siyasî bağlılığı geçmeyen "bedeviler" (A'râb) da vardır, öyleyse, zaaf görüntülerinin ortaya çıkması kaçınılmazdı. Çünkü, savaş yalnızca "akîde" dürtüsüyle yapılmıyordu. Ayrıca, hepsinde diyemezsek bile, pekçok yeni müslümanda, Hendek savaşında olduğu, "Ahzâb" sûresinde gösterildiği ve eleştirildiği gibi, yine gördüğümüz üzere Huneyn günü meydana geldiği gibi, "kabile" ve "ganimet" anlayışlarının etkisi belirmeye başlamıştı.

Tebûk savaşı, beşerî zaaf yönlerini, öncekilerden daha güçlü biçimde gösterici niteliktedir. Durum bu kez, iç çatışmayla, kabile veya kabileler çatışması, bir kentin fethi veya bir kalenin kuşatılmasıyla ilgili değildir; bilakis, büyük bir devletle, Bizans devletiyle karşılaşmakla ilgilidir. Çünkü Mekke'nin fethi, Arap Yarımadasında kabileler arasında meydana gelen sıradan bir olay değildi, bilakis milletlerarası bir olaydı. Mekke, daha önce belirttiğimiz gibi, dinî ve milletlerarası ticarî bir merkezdir; Muhammedî davet de artık yalın bir davet değildir, bir devlete dönüşmüştür. Öyleyse, milletlerarası ticarî yollar, başlıca istasyonlarından birinde tehdit edilir olmuştur. Zorunlu bir ticarî istasyon olarak Mekke'yle ilgili olan Bizans devletinin tepki göstermesi tabiîydi. Heraklius, Medine'ye saldırmak ve yeni devleti beşiğinde boğmak niyetiyle Suriye ve Filistin'de yerleşik Arap kabilelerinden grupları içeren bir ordu hazırladı.

Müslümanların Huneyn'den dönüşü üstünden yalnızca birkaç ay geçmişken, Hz. Peygamber (s.a.v.) bu haberi öğrenince, acele davranmak ve saldırı-

ya uğramadan Bizanslılara saldırmak kararı aldı. İnsanlar bu işi ağırdan aldı. Yaz ve hasat mevsimiydi. "İnsanlar, meyva bahçelerinde ve gölgeliklerinde kalmayı istiyordu. Böyle bir zamanda savaşa çıkmak istemiyorlardı."[49] Üstelik Araplar, Bizans ve Sasanîlerden korkuyor ve ikisiyle çatışmaktan çekiniyorlardı. Bu yetmezmiş gibi, "Mûte" gazvesi hatırlarda çok canlıydı: Hz. Peygamber (s.a.v.) Heraklius'a bir elçi göndermişti. Kabile şeyhlerinden biri bu elçiyi Suriye'de karşıladı ve öldürdü. Öcünü almak üzere Hz. Peygamber, üçbin kişilik bir ordu hazırladı. Müslümanların talihsizliğine, Heraklius onları büyük bir orduyla bekliyordu. Müslümanlar Mûte köyüne yöneldi. Peşpeşe üç komutan, Zeyd bin Hârise, Cafer bin Ebî Talib ve Abdullah bin Revâha dahil, pekçok şehid verildi. Müslümanların sağ kalanları, çöle kaçma ve oradan Medine'ye dönme imkânı veren bir savaş oyununu Halid bin Velid'in uygulamasıyla kurtulabildi.

Hz. Peygamber (s.a.v.) Bizanslılarla savaşa hazırlığı emrettiğinde, bu üzücü durum hafızalarda çok canlıydı. İşte bu durum, pekçoklarının işi ağırdan almaya ve savaşa gitmemek için bahaneler aramaya yöneltiyordu. Ancak Rasulullah, ordu hazırlığını sürdürdü. "es-Sabikûne'l-Evvelûn"dan harcamalara katılmalarını istedi. Ganimet ve ticaret sayesinde çok mal kazanmışlardı. Ebu Bekir, dört bin dirhem verdi. Ömer bin Hattab, malının yarısını verdi. Osman, bütün ordu masraflarının üçte birini karşılamayı üstlendi, bin dinar (onbin dirhemden daha fazla) harcadığı söylenir.[50] Pekçok güçlüklerle karşılaşan bu ordunun başında olarak Hz. Peygamber (s.a.v.) hazırlığı sürdürdü; bu orduya "ceyşu'l-usret" (zorluklar ordusu) denildi. Otuz bin savaşçı, onbin attan kurulduğu söylenir.[51] Ne var ki, Suriye yakınlarındaki Tebuk'e doğru yaklaşır yaklaşmaz, ordu saflarında Bizanslılarla karşılaşmanın zorluğu ve işin öneminin etkisi altında bazıları kaçmaya başladı. Hz.Peygamber, Tebuk'e varınca, Heraklius'un Hıms'a gittiğini öğrendi. Bu bölgelerdeki bazı halklar gelip, cizye ödemek şartıyla andlaşma yaptılar. Halid bin Velid'i, komşu bazı yerlere seriyye olarak gönderdi, onlarla da cizye andlaşması yapıldı. Daha sonra Hz. Peygamber (s.a.v.), Medine'ye döndü. Bu, onun son çıktığı savaştı (hicretin dokuzuncu yılı). Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Tebuk ordusunu hazırlarken karşılaştığı zorluklar, bu sırada ve yolculuk sırasında yeni davet toplum gerçeğinin bulunduğu durumun bazı yönlerini yansıtıcı tutum ve davranışlar konusunda bilgi

49. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 2, s. 516.
50. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 2, s. 518;ş Vâkıdî, *Kitabu'l-Megâzî*, c. 3, s. 991.
51. Vâkıdî, *a.g.e.*, c. 2, s. 102.

edinmek isteyenler, Tevbe (Berâe) sûresine başvurmalıdırlar. Bu sûrenin hepsi Hz. Peygamber (s.a.v.) Tebuk'ten Medine'ye dönerken, çağdaş anlatımımızla taşı gediğine koymak için, denildiğine göre bir defada inmiştir. Gerçekten de, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından bir yıl önce inen ve güvenilir rivayetlere göre Kur'an'ın son sûresi olan "Tevbe" sûresi[52] davet devletindeki iç durum konusunda, güçlü ve sert bir eleştiri niteliğindedir. Zaaf yönlerini eleştirmiş, sorumlulukları araştırmıştır, ancak yumuşak ve zayıf değil, güçlü ve sert bir tutumla. Belki anlamlı noktalarından biri, "besmele'yle başlamayan biricik sûre oluşudur, konuya doğrudan girmiştir. Cümlelerindeki sertlik ve şiddet dolayısıyla, müfessirler ona çeşitli adlar vermişlerdir. Zemahşerî, şunları söylüyor: "Tevbe sûresinin çeşitli adları vardır: Berâe, Tevbe, Muskile, Mudemdime, Azap. Çünkü bu sûrede mü'minlerin tevbesi kabul edilir, münafıklıktan berî olmayı anlatır, münafıkların iç yüzünü sergiler, günyüzüne çıkarır, ayıplar, cezalandırır, utandırır ve aleyhlerinde sözler eder. Ebu Huzeyfe (r. a.) şöyle demiştir: "Siz ona Tevbe süresi diyorsunuz, oysa o azab sûresidir. Hiç kimse yoktur ki ondan bir şeye erişmesin." Şöyle denebilir: Öteki sûreler gibi, besmeleyle başlamamış mıdır? İbn Uyeyne'ye sorulunca, şöyle dedi: Allah'ın adı, esenlik ve güvenlik demektir. Dışlama ve savaşta besmele yazılmaz."[53] Aşağıda, bu sûrenin bölümleri sunulacaktır.

Tevbe sûresi, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) müşriklerle yaptığı barış ve saldırmazlık andlaşmalarının bozulduğunu ve yürürlükten kaldırıldığını duyurarak başlar. Müşriklere, müslüman olduklarını açıklamak veya kendilerini düşman yerine koymak için son süre olarak dört ay daha verir. Ancak, belli bir süre için andlaşma yapılan ve bunu bozmayan Hudeybiye ehline, bu sürenin bitimine kadar süre verilir. Daha sonra sûre, müşriklerin henüz silah bırakmadıklarını, savaşı ve aleyhteki etkinlikleri sürdüreceklerini müslümanlara hatırlatır. Bu da, savaşı sürekli kılar, sınama ve denemeye meydan açar. Böylelikle de gerçek müminlerle ötekiler ayrışırlar. Bundan sonra sûre, İslam'dan önce Mescid-i Haram'ın bakımı ve hacıların sulanmasıyla ilgilenmiş olmayı öne süren yeni müslümanlara geçer. Küfür durumunda Mescid-i Haram'a bakmanın hiçbir şey olmadığını, hacıları sulamanın Allah'a ve ahiret gününe imana denk olamayacağını belirtir. Bu, cahiliye dönemi "iyilikleri"nin, İslâm'da muteber olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla, insanların mertebeleri ve sosyal sıralanış-

52. Suyûtî, *İtkân*, *s. 10-87;* Buharî, *Sahih*, c. 6, s. 123; Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 2, s. 823.
53. Zemahşerî, *a.g.e.*, c. 2, s. 171.

ları, "İslâm'da öncelik"e dayanması için değişmelidir. Böylelikle sûre, hicretten önce iman eden ve Kureyş'in baskılarıyla karşılaşan, sonra mallarını ve yurtlarını terkederek hicret eden, mallarıyla ve canlarıyla savaşanların, Mekke'nin fethinden sonra müslüman olanlarla eşit derecede olmadığını belirtir. Birinciler babalarıyla, oğullarıyla, mallarıyla ve kanlarıyla "bağı kopardılar", ikinciler ise böyle yapmadılar, Allah'tan başkasına dostluk gösterdiler, nasıl eşit olabilirler? Ordunun sayışı yeni müslümanlarla artmışsa da, çokluk zafer getirmez. Az sayıda gerçek mü'minle, zafer kazanmışlardır. Ama, sayılarının çokluğuna rağmen "Huneyn"de neredeyse hezimete uğrayacaklardı.

Bundan sonra sûre, müşriklerle "bağı koparmış" olmaktan ve bunun hacdan menedilmelerinin, kendilerini yoksul düşürecek hac gelirlerinin azalması sonucunu doğuracağından yakınanlara cevap verir. Onların dikkatini, ehl-i kitap müşrikleriyle (Azîz, Allah'ın oğludur diyen Yahudiler ve İsa Allah'ın oğludur diyen Hıristiyanlarla) boyun eğerek cizye verinceye kadar savaşmaya çekerek cevap verir. Bu durumda cizye, hac gelirlerinin yerini alacaktır. İşte burada süre, insanların mallarını haksız (batıl) yollarla yemekten, altın ve gümüş yığmaktan, Allah yolunda (özellikle ordu hazır olmak için) harcama yapmamaktan sakındırır. Haram ayları belirler, "nesî"yi yasaklar; nesî, haram ayları geciktirerek veya arttırarak uzatmaktır. Ayetin bundan maksadı, bir tür açık ve sert bir "belirleme", kınama ve ayıplamaya varmaktır. Bu durum, o günkü davet devletinin "iç vaziyeti" hakkında açık bir tablo sunar. Aşağıda, bunun ayrıntısı vardır.

1- Otuz sekizinci âyet, Tebuk gazvesine hazırlık sırasında meydana gelen kaçışı sert ve tehditkâr bir dille anlatır: *"Ey iman edenler! Size ne oldu ki, "Allah yolunda savaşa çıkın!" denildiği zaman yere çakılıp kalıyorsunuz? Dünya hayatını ahirete tercih mi ediyorsunuz? Fakat dünya hayatının faydası ahiretin yanında pek azdır. Eğer (gerektiğinde savaşa) çıkmazsanız, (Allah) sizi pek elem verici bir azap ile cezalandırır ve yerinize sizden başka bir kavim getirir; siz (savaşa çıkmamakla) O'na hiçbir zarar veremezsiniz. Allah her şeye kadirdir."* (Tevbe, 9/38-39). Süre, yere yapışıp kımıldamayanlara hitap eder, hicret sırasında iki kişiden biriyken Allah'ın peygamberini zafere eriştirmesini onlara hatırlatır: *"Eğer siz ona (Resülullah'a) yardım etmezsiniz (bu önemli değil); ona Allah yardım etmiştir: Hani, kafirler onu, iki kişiden biri olarak (Ebu Bekir ile birlikte Mekke'den) çıkarmışlardı; hani onlar mağaradaydı; o, arkadaşına: Üzülme, çünkü Allah bizimle beraberdir, diyordu. Bunun üzerini Allah ona (sükûnet sağlayan) emniyetim indirdi, onu sizin görmediğiniz bir ordu ile destekledi ve kafir olanların sözünü alçalttı. Allah'ın sözü*

ise zaten yücedir. Çünkü Allah üstündür, hikmet sahibidir." Daha sonra, müşriklerle ve yeni devletin zayıflığını kollayanlarla savaş için peygamberle birlikte çıkmaya teşvik ediyor: *"(Ey müminleri) Gerek hafif, gerek ağır olarak savaşa çıkın, mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda cihad edin. Eğer bilirseniz, bu sizin için daha hayırlıdır."* (Tevbe, 9/40,41)

2- Sûre, başka bir şeyden çok "ganimet"in harekete getirdiği, ağırdan alan mal sahiplerine geçer. Peygambere hitaben onlardan şöyle söz eder: *"Eğer yakın bir dünya malı ve kolay bir yolculuk olsaydı (o münafıklar) mutlaka sana uyup peşinden gelirlerdi. Fakat meşakkatli yol onlara uzak geldi. Gerçi onlar, "Gücümüz yetseydi mutlaka sizinle beraber çıkardık" diye kendilerim helak edercesine Allah'a yemin edecekler. Halbuki Allah onların mutlaka yalancı olduklarını biliyor."* Hitap, peygambere yönelir ve tutarsız mazeretlerle izin isteyenlere oturma izni verdiği için onu kınar: *"Allah seni affetti. Fakat doğru söyleyenler sana iyice belli olup, sen yalancıları bitinceye kadar onlara niçin izin verdin? Allah'a ve ahiret gününe iman edenler, mallarıyla canlarıyla savaşmaktan (geri kalmak için) senden izin istemezler. Allah takva sahiplerini pek iyi bilir."* Sûre, Medine halkının büyük mal sahiplerinden birine işaret eder. Bu kişi, kendisinin kadınlara vurgun olduğunu, bu yüzden de "sarışınların" kadınlarını, yani Bizans kızlarını gördüğünde dayanamayacağını Ensar'ın bildiğini öne sürerek, Bizanslılarla savaşa gitme konusunda mazeret belirten Ced bin Kays'tır. Bu konuda, âyet şöyle diyor: *"Ancak Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, kalpleri şüpheye düşüp, kuşkuları içinde bocalayanlar senden izin isterler. Eğer onlar (savaşa) çıkmak isteselerdi elbette bunun için bir hazırlık yaparlardı. Fakat Allah onların davranışlarını çirkin gördü ve onları geri koydu; onlara "Oturanlarla (kadın ve çocuklarla) beraber oturun!" denildi. Eğer içinizde (onlar da savaşa) çıksalardı, size bozgunculuktan başka bir katkıları olmazdı ve mutlaka fitne çıkarmak isteyerek aranızda koşarlardı. İçinizde, onlara iyice kulak verecekler de vardır. Allah zalimleri gayet iyi bilir. Andolsun onlar önceden de fitne çıkarmak istemişler ve sana nice işler çevirmişlerde Nihayet hak geldi ve onlar istemedikleri halde Allah'ın emri yerini buldu. Onlardan öylesi var ki: "Bana izin ver, beni fitneye düşürme" der. Bilesiniz ki onlar zaten fitneye düşmüşlerdir. Cehennem, kafirleri mutlaka kuşatacaktır. (...) (Ey Muhammedi) Onların malları ve çocukları seni imrendirmesin. Çünkü Allah bunlarla, ancak dünya hayatında onların azaplarını çoğaltmayı ve onların kafir olarak canlarının çıkmasını istiyor."* (Tevbe, 9/42-55)

3- Sûre, Hz. Peygamber'in ganimetleri dağıtım biçimini eleştiren topluluğu ortaya koyuyor. Bunların müellefe-i kulüb, daha önce işaret edilen Zulhuvey-

sıra et-Temîmî ya da bazı münafıklar olduğu söylenir. Bazıları şöyle demişlerdi: "Şu arkadaşınıza bakın. Sadakalarınızı dağıta dağıta, davar çobanlarına dağıtıyor. Hani adaletli olacaktı?" Yüce Allah şöyle buyurur: "*Onlardan sadakaların (taksimi) hususunda seni ayıplayanlar da vardır. Sadakalardan onlara da (bir pay) verilirse razı olurlar, şayet onlara sadakalardan verilmezse hemen kızarlar. Eğer onlar Allah ve Resûlünün kendilerine verdiğine razı olup, "Allah bize yeter, yakında bize Allah da lütfundan verecek. Resulü de. Biz yalnız Allah'a rağbet edenleriz" deselerdi (daha iyi oturdu)." Bu münasebetle, sadaka (zekât almaya ehil olanların özelliklerini belirleyen âyet iner: "Sadakalar (zekâtlar) Allah'tan bir farz olarak ancak, yoksullara, düşkünlere, (zekât toplayan) memurlara, gönülleri (İslam'a) ısındırılacak olanlara, (hürriyetlerini satın almaya çalışan) kölelere, borçlulara, Allah yolunda çalışıp cihad edenlere, yolcuya mahsustur. Allah pek iyi bilendir, hikmet sahibidir."* (Tevbe, 9/58-60).

4- Sûre, Hz. Peygamberin (s.a.v.) her önüne gelenin sözünü dinlediğini söyleyen başka bir topluluğu kınar: "*(Yine o münafıklardan:) O (Peygamber, her söyleneni dinleyen) bir kulaktır, diyerek peygamberi incitenler de vardır. De ki:* **O,** *sizin için bir hayır kulağıdır. Çünkü o Allah'a inanır, mü'minlere güvenir ve o, sizden iman edenler için de bir rahmettir. Allah'ın Resülüne eziyet edenler için mutlaka elem verici bir azap vardır.*" "Rivayete göre" Peygamber (s.a.v.) Tebük gazvesindeyken önünde bir grup münafık vardı. Şöyle dediler: "Şu adama bakın. Kalkmış, Suriye'nin köşklerini ve kalelerini fethedecekmiş. Hiç bunu yapabilir mi?" Hz. Peygamber (s.a.v.), bu sözlerinden dolayı onları ayıplamak için durunca, inkara kalkıştılar ve şöyle dediler: "Yok canım, biz yolculuğumuzu kolaylaştırmak için öylesine bir muhabbet yapıyorduk." Sure, onlara şu cevabı verir: "*Eğer onlara, (niçin alay ettiklerim) sorarsan, elbette, biz sadece lafa dalmış şakalaşıyorduk, derler. De ki: Allah ile, O'nun ayetleriyle ve O'nun peygamberi ile mi alay ediyorsunuz?*" Sûre, her çağdaki münafıkların davranışını sunduktan ve mü'minleri övdükten sonra, sözü şöyle bağlıyor: "*(Ey Muhammedi O sözleri) söylemediklerine dair Allah'a yemin ediyorlar. Halbuki o küfür sözünü elbette söylediler ve müslüman olduktan sonra kafir oldular. Başaramadıkları bir şeye (Peygambere suikast yapmaya) de yeltendiler. Sırf Allah ve Resulü kendi lütuflarından onları zenginleştirdiği için öc almaya kalkıştılar. Eğer tevbe ederlerse onlar için daha hayırlı olur. Yüz çevirirlerse Allah onları dünyada da, ahirette de elem verici bir azaba çarptıracaktır. Yeryüzünde onların ne dostu ne de yardımcısı vardır.*" Tevbe, 9/61-74).

5- Sûre, Tebuk ordusuna harcama yapmaktan kaçınan, cömertçe harcayan sahabeyle alay eden "ganimet" zenginlerinden başka bir grubu daha sunuyor: *"Onlardan kimi de. Eğer Allah lütuf ve kereminden bize verirse, mutlaka sadaka vereceğiz ve elbette biz salihlerden olacağız! diye Allah'a and içti. Fakat Allah lütfundan onlara (zenginlik) verince, onda cimrilik edip (Allah'ın emrinden) yüz çevirerek sözlerinden döndüler. Nihayet, Allah'a verdikleri sözden döndüklerinden ve yalan söylediklerinden dolayı Allah, kendisiyle karşılaşacakları güne kadar onların kalbine nifak (iki yüzlülük) soktu. (Münafıklar), Allah'ın, onların sırrını da fısıltılarını da bildiğini ve gaybları (gizli şeyleri) çok iyi bilen olduğunu hala anlamadılar mı? Sadakalar hususunda, mü'minlerden gönüllü verenleri ve güçlerinin yettiğinden başkasını bulamayanları çekiştirip onlarla alay edenler var ya, Allah işte onları maskaraya çevirmiştir, ayrıca onlar için elem verici azap vardır. (Ey Muhammed!) Onlar için ister af dile, ister dileme; onlar için yetmiş kez af dilesen de Allah onları asla affetmeyecek. Bu, onların Allah ve Resulünü inkar etmelerinden ötürüdür. Allah fasıklar topluluğunu hidayete erdirmez."* (Tevbe, 9/75-80).

6- Şiddetli sıcak bahanesiyle Tebuk'e gitmek konusunda mazeret belirtenlere geçer. Oysa bunlar, mallarına düşkünlük ve ürünlerini hasat etmek için bahane uydurmuşlardır: *"Allah'ın Resülüne muhalefet etmek için geri kalanlar (sefere çıkmayıp) oturmaları ile sevindiler; mallarıyla, canlarıyla Allah yolunda cihad etmeyi çirkin gördüler; "Bu sıcakta sefere çıkmayın" dediler. De ki: "Cehennem ateşi daha sıcaktır!" Keşke anlasalardı! Artık kazanmakta olduklarının cezası olarak az gülsünler, çok anlasınlar! (...) "Allah'a inanın, Resulü ile beraber cihad edin" diye bir süre indirildiği zaman, onlardan servet sahibi olanlar, senden izin istediler ve Bizi bırak (evlerinde) oturanlarla beraber olalım, dediler."* (Tevbe, 9/81-86)

7- Tebuk'e gitme konusunda mazeret belirten bir başka grup, bedevilerdir (A'râb). Ayetin bağlamından anlaşılacağı gibi, bunlardan yoksul kabileler değil, Esed ve Gatafân gibi güçlü bedevî kabileler kastedilir: *"Bedevilerden, (mazeretleri) olduğunu) iddia edenler, kendilerine izin verilsin diye geldiler. Allah ve Resülüne yalan söyleyenler de oturup kaldılar. Onlardan kafir olanlara elem verici bir azap erişecektir."* Muzeyne, Cuheyne, Uzre oğulları gibi zayıf kabilelere bir yükümlülük yoktur. *"Kendilerine binek sağlaman için sana geldiklerinde: Sizi bindirecek bir binek bulamıyorum, deyince, harcayacak bir şey bulamadıklarından dolayı üzüntüden gözleri yaş dökerek dönen kimselere de (sorumluluk yoktur). Sorumluluk ancak, zengin oldukları halde senden izin isteyenleredir. Çünkü onlar geri kalan kadınlarla beraber olmaya razı oldular. Allah da onların kalplerini mühürledi, artık onlar (neyin doğru olduğunu) bilmezler. (Seferden) onlara döndüğünüz zaman size*

özür beyan edecekler. De ki: Boşuna özür dilemeyin! Size asla inanmayız; çünkü Allah, haberlerinizi bize bildirmiştir. (Bundan sonraki) amelinizi Allah da görecektir. Resulü de. Sonra görüleni ve görülmeyeni bilene döndürüleceksiniz de yapmakta olduklarınızı size haber verecektir. Onların yanma döndüğünüz zaman size, kendilerinden (onları cezalandırmaktan) vazgeçmeniz için Allah adına and içecekler. Artık onlardan yüz çevirin. Çünkü onlar murdardır. Kazanmakta olduklarına (kötü işlerine) karşılık ceza olarak varacakları yer cehennemdir. Onlardan razı olasınız diye size yemin edecekler. Fakat siz onlardan razı olsanız bile Allah fasıklar topluluğundan asla razı olmaz. Bedeviler, kafirlik ve münafıklık bakımından hem daha beter, hem de Allah'ın Resulüne indirdiği kanunları tanımamaya daha yatkındır. Allah çok iyi bilendir, hikmet sahibidir. Bedevilerden öylesi vardır ki (Allah yolunda) harcayacağını angarya sayar ve sizin başınıza belalar gelmesin! bekler. (Bekledikleri) o kötü bela kendi başlarına gelmiştir. Allah pek iyi işiten, çok iyi bilendir. Bedevilerden öylesi de vardır ki, Allah'a ve ahiret gününe inanır, (hayır için) harcayacağını Allah katında yakınlığa ve Peygamber'in dualarını almaya vesile edinir. Bilesiniz ki o (harcadıkları mal, Allah katında) onlar için bir yakınlıktır. Allah onları rahmetine (cennetine) koyacaktır. Şüphesiz Allah bağışlayan, esirgeyendir. (İslam dinine girme hususunda) öne geçen ilk muhacirler ve ensar ile onlara güzellikle tabi olanlar var ya, işte Allah onlara içinde ebedî kalacakları, zemininden ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. İşte bu büyük kurtuluştur. Çevrenizdeki bedevi Araplardan ve Medine halkından birtakım münafıklar vardır ki, münafıklıkta maharet kazanmışlardır. Sen onları bilmezsin, biz biliriz onları. Onlara iki kez azap edeceğiz, sonra da onlar büyük bir azaba itileceklerdir." (Tevbe, 9/90-101)

8- Bundan sonra sûre, Tebuk'e gitmeyip geri kalan ve yalancı mazeretler belirtmeyen başka bir grubu ele alır. Hz. Peygamber (s.a.v.) dönünce, pişman oldular, kendilerini Mescid'in duvarlarına bağladılar, yanlarına sadece Hz. Peygamber'in girmesini istediler. Hz. Peygamber (s.a.v.) onların yanına gitti ve mallarının üçte birini aldı. Onlarla ilgili olarak şu ayetler indi: "*Diğerleri ise günahlarını itiraf ettiler, iyi bir ameli diğer kötü bir amelle karıştırdılar. (Tövbe ederlerse) umulur ki Allah onların tevbesini kabul eder. Çünkü Allah çok bağışlayan, pek esirgeyendir. Onların mallarından sadaka al; bununla onları (günahlardan) temizlersin, onları arıtıp yüceltirsin. Ayrıca onlar için dua et. Çünkü senin duan onlar için sünettir (onları yatıştırır). Allah işitendir, bilendir.*" (Tevbe, 9/102-103)

9- Sûre, Hz. Peyamber'le Tebuk'e gitmeyen, üç kişilik bir topluluktan daha söz eder, bunlar tövbe de etmediler: "*(Sefere katılmayanlardan) diğer bir grup da Allah'ın emrine bırakılmışlardır. O, bunlara ya azap eder veya tevbelerini kabul*

eder. Allah çok bilendir, hikmet sahibidir." Bundan sonra Hz. Peygamber, insanların onlardan ayrı kalmalarını kararlaştırdı. Elli gece hiç kimseyle konuşmadan durdular, daha sonra tövbe ettiler. Tövbelerinin kabul edildiğine dair âyetler indi.

10- Daha sonra sûre, Uhud günü müşriklerle savaşa katılan ve Hz. Peygamber'e meydan okuyan bir rahibin düzenlediği kompiloya geçer. Hz.Peygamber'e şöyle demişti: "Hiçbir kavim yok ki seninle savaşsın da ben de onlarla birlikte sana karşı savaşmayayım." Huneyn'e kadar savaşlara katıldı. Hevâzin'e gelinince, Suriye'ye doğru kaçtı. Münafıklara, elden geldiğince güç ve silahla hazırlanmalarını, Kayser'e gideceğini, Muhammed ve ashabını Medine'den çıkarmak için orduyla geleceğini bildirdi. Arkadaşları Kûbâ mescidinin yanına bir cami daha yaptılar. Hz. Peygamber'e de "Biz onu, hasta, muhtaç kişiler ile yağmurlu geceler için yaptık" dediler. Oysa niyetleri, Bizanslıların gelmesini beklemek ve müslümanlara saldırmak için yandaşlarını toplamak üzere bir merkez yapmaktı. Hz. Peygamber (s.a.v.), Tebuk'ten dönüp, işin gerçeğini öğrenince, bu mescidin yıkılmasını emretti. İşte bunlara ve mescidlerine şu âyetler işaret eder: "*(Münafıklar arasında) bir de (mü'minlere) zarar vermek, (hakkı) inkar etmek, mü'minlerin arasına ayrılık sokmak ve daha önce Allah ve Resulüne karşı savaşmış olan adamı beklemek için bir mescid kuranlar ve: (Bununla) iyilikten başka birşey istemedik, diye mutlaka yemin edecek olanlar da vardır. Halbuki Allah onların kesinlikle yalancı olduklarına şahitlik eder."* (Tevbe, 9/107)

11- Zengin, bedevî, münafık ve komplocu bu grup ve toplulukları kınadıktan sonra, sûre, Hz.Peygamber'in Tebuk'e gitme çağrısına gönülden cevap veren gerçek mü'minleri övmeye geçer. Daha sonra sûre, müşrik olarak ölen atalarının affını istemiş olmalarından dolayı Hz. Peygamber'i ve bazı ashabını bir kez daha kınayıcı niteliktedir: "*Allah müminlerden, mallarını ve canlarını, kendilerine (verilecek) cennet karşılığında satın almıştır. Çünkü onlar Allah yolunda savaşırlar, öldürürler, ölürler. (Bu), Tevrat'ta, İncil'de ve Kur'an'da Allah üzerine hak bir vaaddir. Allah'tan daha çok sözünü yerine getiren kim vardır! O halde O'nunla yapmış olduğunuz bu alış verişinizden dolayı sevinin, işte bu, (gerçekten) büyük kazançtır. (Bu alış verişi yapanlar), tövbe edenler, ibadet edenler, hamdedenler, oruç tutanlar, rükü edenler, secde edenler, iyiliği emredip ötülükten alıkoyanlar ve Allah'ın sınırlarını koruyanlardır. O mü'minleri müjdele! (Kâfir olarak ölüp) cehennem ehli oldukları onlara açıkça belli olduktan sonra, akraba dahi olsalar, (Allah'a) ortak koşanlar için af dilemek ne peygambere yaraşır ne de inananlara."* Bundan sonra süre, Tebuk'e gitmek için stratejik şartları ve bu savaşın şartlarını ele

alır. Medine'de kalıp, Hz. Peygamber'in boykot uygulanmasını emrettiği üç kişiye işaret eder (bkz. 9), onların tövbelerinin kabul- edildiğini belirtir: "*Andolsun ki Allah, müslümanlardan bir grubun kalpleri eğrilmeye yüz tuttuktan sonra Peygamberi ve güçlük zamanında ona uyan muhacirlerle ensarı affetti. Sonra da onların tevbelerini kabul etti. Çünkü O, onlara karşı çok şefkatli, pek merhametlidir. Ayrıca (seferden) geri bırakılan üç kişinin de (tövbelerini kabul etti). Yeryüzü, genişliğine rağmen onlara dar gelmiş, vicdanları kendilerim sıktıkça sıkmıştı. Nihayet Allah'tan (O'nun azabından) yine Allah'a sığınmaktan başka çare olmadığını anlamışlardı. Sonra (eski hallerine) dönmeleri için Allah onların tevbesini kabul etti. Çünkü Allah tövbeyi çok kabul eden, pek esirgeyendir.*" (Tevbe, 9/111-118). Daha sonra sûre, bütün mü'minlere yönelir, Muhacirler ve Ensar'ın gerçek mü'minleriyle birlikte olmalarını ister, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) uymaya ve onunla birlikte savaşa gitmekten geri kalmamaya teşvik için, Medinelilere ve çevresindeki bedevîlere yönelir. Bundan sonra da, kâfirlerle sert ilişki kurma ve sırasıyla onlarla savaşına zorunluluğunu yeniden vurgular: "*Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve doğrularla beraber olun. Medine halkına ve onların çevresinde bulunan bedevi Araplara Allah'ın Resülünden geri kalmaları ve onun canından önce kendi canlarını düşünmeleri yakışmaz. İşte onların Allah yolunda bir susuzluğa, bir yorgunluğa ve bir açlığa duçar olmaları, kafirleri öfkelendirecek bir yere (ayak) basmaları ve düşmana karşı bir başarı kazanmaları, ancak bunların karşılığında kendilerine salih bir amel yazılması içindir. Çünkü Allah iyilik yapanların mükafatını zayi etmez. Allah onları, yapmakta olduklarının en güzeli ile mükafatlandırmak için küçük büyük yaptıkları her masraf, geçtikleri her vadi mutlaka onların lehine yazılır. Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grup dinde (dinî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar. Ey iman edenler! Kâfirlerden yakınınızda olanlara karşı savaşın ve onlar (savaş anında) sizde bir sertlik bulsunlar. Bilin ki, Allah sakınanlarla beraberdir.*" (Tevbe, 9/119-123).

12- Sûrenin sonu, bir sonuç ve bütün yukarıdakilerin özü niteliğindedir: "*Andolsun size kendinizden öyle bir Peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona çok ağır gelir. O, size çok düşkün, mü'minlere karşı çok şefkatlidir, merhametlidir. (Ey Muhammed) Yüz çevirirlerse de ki: Allah bana yeter. O'ndan başka ilah yoktur. Ben sadece O'na güvenip dayanırım. O yüce Arş'ın sahibidir.*" (Tevbe, 9/128-129) Bir rivayette bunların, Kur'an'ın son inen âyetleri olduğu belirtilir.[54]

54. Zemahşerî, *a.g.e.*, c. 2, s. 223; Mahallî-Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, s. 264. Bu tefsire ve şerhi ile İbn Hişam'ın siyerine dayandık.

İbn İshak şöyle diyor: "Berae süresine, Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında ve daha sonra, insanların gizli yönlerini ortaya serdiği için Muba'sira (sergileyici) adı verilirdi."[55] Gerçekten da "insanların bu sırları"ndan sonra, araştırıcı, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bu yeni devleti bıraktığı gerçek durumu yakından görür. Hz. Peygamber, Tebuk'e hicretin dokuzuncu yılı Recep ayında gitti. Aynı yılın Ramazan ayında Medine'ye döndü. İki ay sonra, Hz. Ebu Bekir'i hac emîri olarak gönderdi. Berâe sûresi indi. Mina'da kurban bayramı günü, sûrenin müşriklerle andlaşmaları bozulduğuna dair olan birinci bölümünü okumak için Hz. Ali'yi bu hac kafilesinin yanına gönderdi. Ertesi yıl, Hz. Peygamber "veda haccı"ın yaptı ve Medine'ye döndü. Hicretin onbirinci yılının 12 Rebiulevvel'inde vefat etti. Tebuk gazvesi ile Hz. Peygamber'in vefatı arasındaki bir buçuk yıllık dönemde acaba neler oldu?

Dokuzuncu yılda, Hz. Peygamber'in Tebuk gazvesinden dönüşünden sonraki en önemli olay, bir süre kuşatmadan sonra kendi haline bıraktığı Sakîf'in müslüman olması ve Hz. Peygamber'e bey'at etmesidir. Böylece Sakîf, müttefiki Kureyş'e katılmış oldu. Bunun sonucunda, Hz. Peygamber'in Mekke ve Taif'e karşı zaferi perçinlendi. Buna bağlı olarak şu sonuç ortaya çıktı: Durumu dikkatle gözleyen öteki Arap kabileleri, Hz. Peyamber'in zaferini kutlamak ve İslam'a girdiklerini açıklamak üzere heyetler göndermeye başladılar. Hicretin bu dokuzuncu yılına "elçiler yılı" (senetü'l-vufûd) adı verildi. Elçiler, onuncu yılda da peşpeşe geldiler. Hatta bütün Arabistan Yarımadası, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bağlanmaya başladı. Hz.Peygamber, güneyde Yemen'den, kuzeyde Suriye yakınlarına, doğuda Irak sınırlarına kadar çeşitli yerlere ve kabilelere vali tayin etti. Ne var ki, akılda tutulması gereken şey, genel olarak bedevilerin, Medine'de "münafık" denilenlerin, Mekke'nin fethi günü Kureyş'ten "tulekâ" (serbest bırakılanlar) denilenlerin, bundan sonra da Sakîf'in müslüman olması gibi, kabilelerin müslüman oluşudur. Bütün bu davranışlar, genelde inanç yönünden müslüman olmaktan çok *siyasî yönden müslüman olmaktı*. Cahiliye döneminde Arap kabilelerinin savaşlarında zafer kazanan, beldelere boyun eğdiren ve iktidarı alan kabile önderine bağışlamaya alıştığı bağlılık da bu türdendi. Bu bağlılığın temeli, "mal" (itâvet) vermek, rakip ve düşmanlarla ittifak kurmaktan kaçınmaktı. Bu bağlılık, çoğu kez bağlanılan önderin ölümüyle biterdi. Muhammedî devlet için de aynı şey oldu. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hastalığını duyar duymaz, kabileler dinden çıkmaya, kâhinler peygamberlik id-

55. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 2, s. 554.

dia etmeye ve başkaldırı önderliğine başladılar. Peygamberliğin, Muhammed'in ve Kureyş'in bütün Araplara "üstün gelme"sine yol açtığını gördüler. Bu örneği, izlemeye başladılar: Kabileler, peygamberlik iddiasındaki bir kâhin veya sihirbazın çevresinde toplandılar, Kureyş'e saldırma ve "iktidarını alma" gayesiyle savaşlara çıktılar. Bunlar, Hz. Peygamber'in hastalığıyla birlikte ateşin kuru otta yayılışı gibi, birden yayılan "riddet" (dinden dönme) olaylarıdır. Dikkati çeken şey, bütün kabileler (özel veya genel olarak) dinden dönmesine rağmen, Muhammedî davetin azılı iki düşmanı olan Kureyş ve Sakif'in irtidat etmeyişiydi. *Çünkü Muhammedî davet, Kureyş devletinin oluştuğu yöne doğru gelişmeye başlamıştı.* Bu dönüşümün sebebi neydi ve hangi temellere dayanmıştı? Bundan sonraki bölümde işte bunları açıklayacağız.

Dördüncü Bölüm

Riddet'ten Fitne'ye: Kabile

1. Hz. Peygamber'in Bıraktığı Siyasî Boşluk ve Doğan Karışıklıklar

Sahabenin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hilafeti meselesine bulduğu çözüm biçiminden sözeden çeşitli rivayetlerden, ölümünün bir yandan onlar için beklenmedik bir olay olduğu, öte yandan da müslümanların önderliği konusunda yerine birini bırakmadığı anlaşılıyor. Beklenmedik durum oluşu, başta Hz. Ömer olmak üzere, Hz. Peygamber'in ölüm haberini kabul etmeyen sahabenin tutumunda açıkça ortaya çıkıyor.[1] Ayrıca hastalığı, yalnızca birkaç gün sürdü, bundan önce de Suriye yakınlarına ve Filistin sınırlarına doğru bir saldırı yapmak üzere Üsame bin Zeyd bin Harise komutasında bir ordu hazırlamıştı. Bu orduda, Hz. Peygamber'in seçtiği sahabe arasından Ebu Bekir ve Ömer de vardı. Ordu fiilen Medine'den ayrılmıştı. Ancak, henüz kent yakınlarındayken Hz. Peygamber'in öldüğünü duyunca, durumun aydınlanması için beklediler. Hz. Peygamber'in ölümünden sonra yerine birini seçmemiş olması, kendinden sonra halife tayini meselesinde Muhacirler ve Ensar'ın görüş ayrılığına düşmesinden açıkça anlaşılıyor. Ensar, içlerinden birini seçmek amacıyla derhal toplandı. Ebu Bekir ve Ömer, bu durumu öğrenince, Ensar'ın yanına gittiler. Ebu Bekir'e bey'atle sonuçlanan, tartışma ve çekişme oldu. Öte yandan, Ali bin Ebi Talib, bazı Haşimîler ile eski "zayıf sahabeden bazıları, Hz. Peygamber'in teçhiz ve defniyle meşguldüler.

Öyleyse, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) halifesini seçme işi, sahabeye bırakılmıştı. Bu, karşılaştıkları ilk iç siyasî sorundu. Bunu nasıl çözdüler?

Peygambere halifelik türünden büyük siyasî olaylarda, genellikle insanların istek ve arzuları değil, bilakis olayı çevreleyen objektif şartlar-genellikle-seçi-

1. Taberî, *Tarîhu'l-Umem ve'l-Mülûk*, c. 2, s. 232-233.

min türünü ve yöntemini belirleyici unsurlar olur. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatı sırasında davet devletinin bulunduğu durumun niteliğini gözönüne alırsak, olanın, olabilecek olan olduğunu kolaylıkla anlarız. Bu, "olandan daha güzelinin imkân dahilinde olmadığı"ndan hareketle değil, herhangi bir sorunun siyasî çözümünün genellikle onu etkileyen çeşitli faktörlerce belirlendiğinden hareketle böyledir. Bunun içindir ki siyasî çözüm, daima ortayolcu bir çözüm biçiminde olur.

Önceki bölümün son paragrafında, dayandığı toplumun unsurlarına katışmasını sağlamak için yeterli zaman geçmemiş olan davet devletinin, genç devletin bulunduğu iç duruma değinmiştik: Muhacirler ve Ensar'dan "ilk müslümanlar"ın (sâbikûn evvelûn) yanı sıra, "münafıklar", bedevîler, içlerinde müellefe-i kulûbün de bulunduğu yeni müslümanlar, fetih müslümanları da vardı. Kabilelerin bir kısmı irtidat etmişti, bir kısmı bir ileri, bir geri adım atarak beklemedeydi. Devlet yapılarındaki bu türden ve bugün vatandaşlık bilinci zayıflığı dediğimize koşut "iman" zaafıyla ilgili sıkıntı, genç devletin varlığını tehdit eden biricik olaydı. Hatta, bu yapıya bir unsur olarak "ganimet"in girişinin ortaya çıkardığı "sıralanış" da söz konusuydu: "Zayıflar" öbeği hâlâ vardı, "ganimet"le veya ticaretle ya da ikisiyle birlikte zenginleşenlerin sayısı az değildi, içlerinde gerçek mü'min olanı vardı, başkaları vardı, *hepsinden önemlisi, "kabile'yle ilgili, görüş ayrılığı ve çokluğu capcanlıydı:* Ensar içindeki Evs-Hazrec arasındaki çekişme, en küçük bir münasebette kendini gösteriyordu. Bir bütün olarak Ensar'ın Muhacirler karşısındaki bir "şey"i kendilerinde algılaması, önceki bölümde işaret ettiğimiz gibi Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde kendisini defalarca gösterdi. Muhacirlerin saflarında ise "kabile olgusu", açık bir biçimde görünmüyordu, gizli bir biçimdeydi. Dolayısıyla, en küçük bir uyarmada ve hareketlendirmede kendini göstermesi kaçınılmazdı. Bu, Mekke'nin fethinden ve Kureyş'in İslama girmesinden sonra, bir kez daha, toplu ve "Cahiliye asabiyeti"nden (hamiyyetü'l-cahiliyye) kalıntılar taşıyacak biçimde gözle görülür bir gerçekti.

Bu sıkıntılı iç durumun yanısıra, daha büyük sıkıntı yaratan "dış" şartlar da vardı. Çünkü, Hz. Peygamber onuncu yıl, veda haccından döndükten sonra, yol yorgunluğu sonucu, rahatsızlık geçirdi. Haber yayılır yayılmaz, "çevre"de peygamberlik iddiasındaki kişilerin önderlik ettiği isyan hareketleri başladı. Kureyş iktidarını ve yönetimim reddederek, kendi kabileleri ile müttefiki olan kabileler de peşlerinden gitti: Yemen'de Esved el-Ansî, peygamberlik iddiasında bulundu ve başkaldırdığını açıkladı. "Hadramevt çölünden Taife, Bah-

reyn'e ve Aden kum tepelerine kadar olan bölgeye galip geldi, haberi ateş gibi çevreyi sardı." Taif hattının güney yarısına, Mekke'nin yakın batısından, doğudaki kum tepelerine yayıldı. Hz. Peygamber (s.a.v.), Yemen'de kalan müslümanlara, Esved el-Ansî'nin "dövüşerek veya tuzak kurarak" hayatının sona erdirilmesi talebini yazdı. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefat ettiği gece tuzağa düşürmeyi başardılar. Esved el-Ansî, isyan eden tek kişi değildi. Müseylime el-Hanefî de peygamberlik iddiasında bulundu. Elçiler yılında bir grup Hanife oğulları heyetiyle Hz. Peygamber'e gelmişti. Beldesi Yemâme'ye dönünce, Hz. Peygamberin (s.a.v.) kendisini peygamberliğe ortak ettiğini idda etti. Kavmi Hanife oğulları ona uydu ve başlarına geçirdiler. Tuleyha el-Esedî de irtidat etti. Esed, Gatafân, Tay ve başka kabilelerden pekçok gruplar, yani Mekke-Medine hattının kuzey-doğu kesimi onun peşinden gitti. Yönleri, işgal amacıyla Medine idi.[2] "Riddet" (dinden çıkma) olayı, Hz. Peygamberin (s.a.v.) vefat haberinin hemen ardından şiddetlice başgösterdi. Bütün Arap diyarlarına yayıldı. "Her yerler küfre düştü, mücadele başladı, her kabileden insanlar veya seçkinler irtidat etti. Kureyş ve Sakîf ise bunlara karışmadı."[3-4]

2. Hz. Ebu Bekir'in Halife Seçilişi

Bizi burada ilgilendiren bu veriler değil, bilakis Ebu Bekir'e bey'atle ilgili olarak çıkan tartışmaları ve ona eşlik eden, şu ya da bu yönden gösterilen tepkileri anlatan çeşitli rivayetlerin dile getirdiği yöntemdir. Emevî ya da Abbasî dönemindeki siyasî dürtülerin zorladığı birer yorumu veya yönlendirmeyi yansıttığı gerekçesiyle, bu rivayetlerin ibarelerini veya içeriklerini bütün veya parça olarak şüpheyle karşılamak ya da eleştirmek mümkün olmakla birlikte, bu, konumuz açısından onların önemini azaltmaz. Bizim buradaki konumuz aslında "tarihî gerçeklik" değil, bilakis ister oluş zamanında, isterse daha sonraki zamanda o tarihî olayı "okuma" biçimidir. Çünkü her iki durumda da, bütün bu rivayetlerde bizim için ortaya çıkan şey, "Arap siyasî aklı"dır; onun siyasete teorik ve pratik uygulama biçimidir.

Öyleyse, Ebu Bekir'e bey'at işleminde veya bu işlemi okumada, bu rivayetlerin, Arap siyasî aklının belirleyicilerinden neleri bize sunduğunu sorabiliriz. Gerçekten de araştırıcı, Ebu Bekir'e bey'at edilme biçimi çevresinde çeşitli rivayetlerin naklettiği bütün haberlerin, bütün durumlar için "kabîle"yi ilk ve

2. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 224. Ayrıca bkz İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, c. 2, s. 227-232.
3. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 254.
4. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 254.

son belirleyici yaptığını görünce büyük bir şaşkınlığa kapılır. Aşağıda bunu açıklayacağız.

— Rivayetler şöyle diyor: Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatı açıklanır açıklanmaz, Ensar, genellikle işlerini görüşmek için toplandıkları yer olan Benî Sâide Sakîfesi'ne derhal koştular. Muhacirleri geçmek ve önderleri Sa'd bin Ubade'ye bey'at etmek niyetindeydiler. Sa'd bin Ubade İslam'a ilk girenlerdendi. Çünkü o, ikinci Akabe bey'atinde Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bey'at eden nakiplerden biridir. Ayrıca o günlerde Evs'e karşı sayı ve etkinliği de ellerinde tutan Ensar'ın, Hazrec'in önderidir. Sa'd bin Ubade toplantıda şu konuşmayı yaptı: "Ey Ensar topluluğu! Siz İslam'a ilk girenlerdensiniz. İslam'da başka Arap kabilelerinin sahip olmadığı erdeminiz var." Onlar Hz. Peygamber'e yardım eden ve sığınma hakkı veren gruptur. İslam onlar sayesinde yayıldı... Sözlerini şöyle bitirdi: "Bu işi siz kararlaştırın. Çünkü buna insanların en hak sahibi ve lâyık olanısınız."[5] Başka bir rivayet şöyle: "Bu işte tek başına karar verin. Çünkü, başka insanlar bir yana, bu sizin hakkınızdır."[6] (iş = yönetim). Rivayet şunu ekliyor: "Sonra karşılıklı konuştular, şöyle dediler: Kureyş Muhacirleri kabul etmez, biz Muhacirlerin, Rasulullah'ın ilk sahabesiyiz, onun aşireti ve yakınlarıyız, ondan sonra bu konuda ne diye bizimle çekişirsiniz derlerse, biz de şu cevabı veririz: Sizden bir emîr, bizden bir emîr olsun. Bundan başkasına asla rıza göstermeyiz."[7]

— Sonra rivayetler, bize Muhacirleri anlatır: Ömer bin Hattab, Beni Saide Sakîfesi'nde olanları öğrendi. Hemen Hz. Peygamber'in evinde olan Ebu Bekir'e gitti, durumu bildirdi. Birlikte Ensar'ın olduğu yere doğru yola çıktılar. Yolda Ebu Ubeyde bin Cerrah'la karşılaştılar, o da yanlarında gitti. Ensar'ın huzuruna girdiler. Ebu Bekir, onlara bir konuşma yaptı. Muhacirlerin erdemini anlattı: "Biz Muhacirler topluluğu, İslama ilk girenleriz. İnsanlar bu konuda bize uymuştur. Biz Rasulullah'ın (s.a.v.) aşiretiyiz. Bununla birlikte biz Arap neseplerinin kesişme (orta) noktasıyız. Hiçbir Arap ka-bilesi yoktur ki, Kureyş'in onda çocuğu olmasın."[8] Başka bir rivayet de şöyledir: "Araplar bu işi, sadece Kureyş'in bu kolu için bilir."[9] Bir başka rivayet ise şöyledir: "Araplar, yalnızca Kureyş'in bu kolu için bağlılık gösterir."[10] Daha sonra, Ensar'ın, Mu-

5. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, c. 1, s. 5.
6. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 241.
7. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 242.
8. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 6.
9. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 235.
10. İbn Abdrabbih, *el-Ikdu'l-Ferîd*, c. 4, s. 127.

hacirlere sığınma imkanı verme ve İslama yardım konusundaki erdemini belirtti. Ebu Ubeyde ile Ömer'i öne şürüp, birini seçmelerini istedi. Onun önüne geçme konusunda mazeret belirttiler. Hastalığı sırasında Hz. Peygamber'in namaz kıldırmak için kendi yerine seçtiği "mağara arkadaşı, ikinin ikincisi" olduğunu söylediler.

— Daha sonra Ensar, durumlarını açıklamak için söz aldı. Muhacirleri kıskanmadıklarını, bizzat Ebu Bekir'e de karşı çıkmadıklarını söyleyip, şunu eklediler: "Biz bugünden sonrasından çekiniyoruz. Bu işi, ne sizden, ne de bizden olmayanların almasından korkuyoruz. Bugün bir sizden, bir bizden yönetici seçerseniz, Ensar'dan ölenin yerine başka bir Ensar'a mensup olanı, Muhacirlerden ölenin yerine yine başka bir Muhaciri bu ümmet yaşadığı sürece seçmek şartıyla bey'at eder ve rıza gösteririz. Bu, Muhammed (s.a.v.) ümmeti konusunda en adaletli çözümdür, birbirimize bağlılık göstermek için de en iyi yoldur. Kureyşten olan, sapmaktan ve Ensar'dan olanın kendisini huzursuz etmesinden çekinir. Ensar'dan olan sapmaktan ve Kureyşlinin kendisini huzursuz etmesinden çekinir."[11]

— Ebu Bekir, yeniden söz alır. Muhammedî davetin ortaya çıktığı şartları, Mekke'de ilk müslümanların rolünü, Kureyş'ten gördükleri baskıları anlatır. Muhacirler için şunları söyler: "Onlar Allah'a ve peygamberine ilk inananlardır. Peygamberin yakınları ve aşiretidirler. Ondan sonra işe insanların en layığıdırlar. Bu konuda onlarla sadece zalim çekişir... İlk muhacirlerden sonra bizim katımızda sizden değerlisi yoktur. Biz emîr, siz vezirsiniz. Tek başımıza karar vermeyiz, sizin görüşünüz olmadan iş bitmez."[12]

— Ensar'dan Habbab bin Munzir, sert bir dille cevap verdi. Kavmine hitaben şunları söyledi: "Ey Ensar topluluğu! işinize sahip çıkın, insanlar sizin doğruluk veya sapıklığınıza bağlıdır... Kavim bunu kabul etmezse, bizden bir emîr, onlardan bir emîr seçeriz."[13]

— "Sizden bir emîr, bizden bir emîr seçeriz" meselesine cevap vermek üzere, tehditkar bir dille sözü Ömer bin Hattab alır: "Kesinlikle olmaz, iki kılıç, bir kına sığmaz. Yemin olsun ki, Peygamber başkasındanken, Araplar sizi emîr tanımaz. Araplar bu işe, seçseler seçseler peygamberlik kimdeyse ve ülü'l-emr kimdense ancak onu seçerler. Bizim bu konuda bize muhalefet edenlere karşı,

11. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 235.
12. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 7. Ayrıca bkz. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 243.
13. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 7.

açık delil ve kanıtımız var. Biz yakınları ve aşiretiyken, Muhammed'in otoritesi ve mirası konusunda bizimle ancak batılı savunan, günaha çağıran ve tehlikeye düşen çekişebilir."[14]

— Habbab bin Munzir, ona daha sert ve tehdikkâr bir cevap verir: "Ey Ensar topluluğu! İşinize sahip çıkın. Bunun ve arkadaşlarının sözünü dinlemeyin. Bu işten nasibinizi götürmek istiyorlar, istediklerinizde size karşı çıkarlarsa, onları beldenizden sürgün edin. Bu işi onlara rağmen üstlenin. Yemin olsun ki, siz bu işe onlardan daha layıksınız. Çünkü bu, henüz ona bağlı değilken, bizim kılıçlarımızla bağlanmıştır. Yemin olsun ki isterseniz herşeye yeniden başlarız. Andolsun ki, bana karşı cevap veren hiç kimse yoktur ki kılıçla burnunu koparmayayım." Ömer bin Hattab araya girdi ve şunu söyledi: "Bana cevap veren Habbab olduğuna göre, ona söyleyecek bir sözüm yok. Çünkü onunla Rasulullah (s.a.v.) sağken bir çekişmemiz oldu. Rasulullah bunu bana yasakladı." Ebu Ubeyde bin Cerrah araya girip şöyle dedi: "Ey Ensar topluluğu! Siz ilk yardım eden ve barındıran kişilersiniz, ilk değiştiren kişiler olmayın."[15]

— Rivayetler şöyle diyor: "Beşîr bin Sa'd, kavminin Sa'd bin Ubade'yi emîr seçmekteki görüş birliğini görünce, Sa'd'i kıskanarak kalktı. Beşir, Hazrec'in önde gelenlerindendi. Şöyle dedi: "Ey Ensar topluluğu! Müşriklerle cihadda, dine ilk girmekte erdem sahibiysek, inşaallah, Rabbimizin rızasından, peygamberimize itaattan ve kendimize saygıdan başka bir şey istemeyeceğiz. Bu işi insanlara daha fazla uzatmamalıyız ve dünyevî karşılığını aramamalıyız. Çünkü Yüce Allah bu nimeti bize verendir, ihsan sahibidir. Ayrıca Allah'ın elçisi Muhammed (s.a.v.), Kureyş'ten biridir. Yemin olsun ki Allah bu işte onlarla çekiştiğimi asla görmeyecek. Allah'tan sakının. Onlarla çekişmeyin ve onlara muhalefet etmeyin."[16]

— İşte burada Ebu Bekir, toplantıya katılanlara Ebu Ubeyde bin Cerrah veya Ömer bin Hattab'tan birini seçmeleri için öneri yapmaya bir kez daha kalkar. Kendisinin ise daha layık olduğunu belirterek cevap verirler. Bu ikisi Ebu Bekir'e bey'at etmeye hazırken, Beşîr bin Sa'd onları geçiverir ve Ebu Bekir'e bey'at eder. Habbab bin Munzir ona şöyle seslenir: "Ey Beşir bin Sa'd! Yaptığına seni yönelten nedir? Amca oğlunun emîrliğini kıskandın." Rivayet şunu ekliyor: ""Evs, Hazrec önderlerinden Beşîr bin Sa'd'in yaptığını, Kureyş muca-

14. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 7.
15. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 8. Ayrıca bkz. Taberî, a.g.e., c. 2, s. 243.
16. İbn Kut.ybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 8.

birlerinin çağrıldıkları şeyi ve Hazrec'in Sa'd bin Ubade'nin emîrliğe getirilmesiyle ilgili isteğini görünce, birbirlerine şöyle dediler: Şayet bu işe Sa'd'i bir kez getirirseniz, üstünlük hep onların olacak, size hiç nasip vermeyecekler. Kalkın da Ebu Bekir'e (r.a.) bey'at edin." Kalktılar ve Ebu Bekir'e bey'at ettiler. Habbab bin Munzır, kılıcına gitti ve onu aldı. Hemen atılıp, kılıcını ondan aldılar. Bey'atı bitirinceye kadar elbisesiyle yüzlerine vurmaya devam etti."[17]

— Ensar'ın Ebu Bekir'e bey'atinden sonra, insanlar mensup oldukları kabilelere göre öbek öbek toplandılar. Rivayetlerden biri, şöyle diyor; "Hacim oğulları, Ensar'ın bey'ati sırasında Ali bin Ebî Talib'in yanında toplandı. Zübeyr bin Avvam da onlarlaydı; annesi Safiyye bintu Abdilmuttalib'un; kendisini Haşim oğullarından sayardı. Ali bin Ebî Talib (kerremallahu vecheh) şöyle derdi: "Zübeyr, oğulları yetişinceye dek bizimleydi, bazı oğulları onu bizden çeldiler. Umeyye oğulları Osman'ın yanında toplandı. Zühre oğulları Sa'd ile Abdurrahman bin Avf'ın yanında toplandı. Mescidde öbek öbektiler. Bey'at edildikten sonra Ebu Bekir ile Ebu Ubeyde, insanların huzuruna çıkarken, Ömer şöyle dedi: "Bu ne hal böyle, sizi öbek öbek toplanmış görüyorum. Kalkın, Ebu Bekir'e bey'at edin. Ben ona bey'at ettim, Ensar da bey'at etti. Osman bin Aftan ve yanındaki Umeyye oğulları kalkıp bey'at ettiler. Sa'd ve Abdurrahman bin Avf ile yanlarındaki Zühre oğulları kalkıp bey'at ettiler. Ali ve Abbas bin Muttalib ile yanlarındaki Hasım oğulları ayrılıp gittiler; Zübeyr bin Avvam da onlarlaydı."[18]

— Ensar'ın adayı Sa'd bin Ubade'ye gelince, insanlar Beni Saide Sakîfesi'nde ona bey'at için akın ederken neredeyse onu çiğneyeceklerdi. Ömer bin Hattab'la sözlü bir tartışmaya girdi. Sonra öfkeli olarak ve tehdit savurarak evine gitti, bey'af, etmedi. "Birkaç gün sonra Ebu Bekir ona 'Gel, bey'at et, insanlar bey'at etti, kavmin bey'at etti' diye haber salınca, reddetti ve şu cevabı verdi: Okluğumdaki bütün okları size alıncaya, yanımdaki yakınlarım ve asîretimle size karşı savaşıncaya kadar hayır. Bu cevabı, Ebu Bekir'e ulaşınca, çevresindekilere danıştı. Beşîr bin Sa'd el-Ensarî şöyle dedi: "Karşı çıktı, kabul etmedi, öldürülünceye dek bey'at etmeyecekmiş. Onunla birlikte çocuklarını, yakınlarını ve aşiretini öldürmedikçe, öldürülmüş sayılmaz. Bütün Hazrec'i öldürünceye kadar, onları öldürmüş olmazsın. Evs'i de öldürmedikçe Hazrec'i öl-

17. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 9.
18. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 11.

dürmüş olmazsın. Düzene girmiş işinizi bozmayın. Onu bırakın. Bırakmanız, size bir zarar vermez. Altı üstü bir tek kişi." Onu bıraktılar, Beşir bin Sa'd'ın görüşünü kabul ettiler. Sa'd bin Ubade, Ebu Bekir'e bey'at etmemekte direndi durdu. Ömer bin Hattab halife olunca. Sa'd, Suriye'ye gitti ve kimseye bey'at etmeden orada öldü. Başka bir rivayete göre, Ebu Bekir'e bey'at etti ve ona söyle dedi: "Siz ey Muhacirler topluluğu, benim emirliğimi kıskandınız; ey kavmim, siz beni bey'ate zorladınız." Ona şu cevabı verdiler: "Ama biz seni topluluğa katılmaya zorladık. Bundan cayma olmaz, itaatten kaçınır ya da topluluğu parçalarsan, kesinlikle kafanı koparırız."[19]

Hz. Peygamber'e (s.a.v.) hilafet meselesinde Muhacirler ile Ensar arasındaki görüş ayrılığı işte böylece çözümlendi. Bu tarihî oturum konusunda rivayet edilenlerde, dikkati çeken durumların en önemlileri şunlardır:

a- Bu oturumdaki olayların ayrıntılarını anlatan rivayetler, Abbasîler döneminde (tedvin döneminde) yazıya geçirilmiştir. Raviler, bu rivayetleri, bundan önceki Emevîler veya Hulefa-i Raşidîn dönemlerinde özel kayıtlarında yazıya geçirmiş olabilirler. Hangisi olursa olsun; bu rivayetler, siyasî görevi bittikten sonra, yani Ensar ya da Muhacirler için siyasî yandaşlığın söz konusu olmadığı bir zamanda yazıya geçirilmiştir. Hulefa-i Raşidîn ve Emevîler dönemlerindeki çatışma, öteki taraflar (Haşimîler veya Emevîler...) arasındaydı. Sakîfe toplantısından sonra Muhacirler veya Ensar adına yazmanın,. ravinin "şimdi" sine hizmet eden herhangi bir siyasî anlamı yoktur. Bir de buna, sert olanlarında bile olayların iki tarafın konumunu meşru kılacak biçimde rivayet edilmesini, bu durumların o sırada sözkonusu olan durumun, Ensar ile Muhacirler arasındaki rekabetin niteliği açısından tamamen olabilecekleri yansıttığını eklersek, genel içerikleri itibarıyla bu rivayetlerin sahih olduklarını söyleyebiliriz. Sözcükler ise, değişik olabilir; gerçekten de bir rivayetten ötekine, ama içeriği etkilenmeksizin, değişiklik gösterir. Kısacası, Beni Sâide Sakîfesi'nde olanları anlatan rivayetler, farklılıklarına rağmen birbirine tanıklık ederler. Birbirini tamamlayıcıdırlar, çelişkili değildirler. Kabul edilmelerine engel bir durum yoktur.

b- Dikkati çeken ikinci durum, Muhacirlerden hiçbirinin, ne Ebu Bekir'in, ne Ömer'in, ne Ebu Ubeyde'nin, ne de başkasının, Rasulullah'a (s-a.v.) "İmamlar (devlet başkanları), Kureyş'tendir" sözcükleriyle nisbet edilen, buna

19. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 244. Ayrıca bkz. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 10.

dayanarak hilafetin yeterlilik (ehliyet) şartlarından biri olarak Kureyş'e mensup olmayı benimseyen "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat"ın ve Eş'arîlerin delil getirdiği hadisi delil olarak kullanmamış olmasıdır. Gerçekten garip olan, hem Ebu Bekir'in, hem de Ömer'in Kureyş'in konumunu vurgulamaya ve Arapların Kureyşli birinden haşkasının başlarına geçmesini kabul etmemesi dolayısıyla Hz. Peygamber'e hilafete Muhacirlerin daha çok hak sahibi olduğuna dayanmaya yönelmiş olmasıdır. Ayrıca hiç biri bu hadisten söz etmez.[20] Halbuki bu Ensar'a karşı en güçlü delildir. Çünkü Ensar, Kureyş'ten değildir, dolayısıyla da, şayet bu hadis bu toplantıda delil olarak kullanılmış olsaydı, dinî bir nasla onların hilafette hakkı olmayacaktı. Dikkati çeken noktalardan biri de, şudur: Bu hadisi rivayet eden Buharî daha Önce belirttiğimiz rivayetlere," Beni Sâide Sakîfesi'nde olanlardan söz ederken dayanır. Ebu Bekir'in Ensar'a karşı "Muhacirler, Arap ailelerinin kavşak noktasıdır ve en soylularıdır" dediğini belirtir, başkaca bir şey söylemez.[21] "İmamlar, Kureyş'tendir" hadisini Buharî, başka bir yerde, Muaviye bin Ebî Süfyan'ın reddini, kendisi halifeyken "Kahtanı" birinin zuhurundan, yani iktidarın Yemenlilere geçmesinden söz edene reddini belirtirken zikreder. Buhari'nin rivayeti, aynen şöyledir; "Muhammed bin Cübeyr bin Mut'im, yanında Kureyş'ten bir heyet varken Muaviye'yi gördüğünü anlatır. Abdullah bin Amr bin el-As, Kahtanî bir hükümdar olacağından sözetti. Muaviye, öfkelendi. Ayağa kalktı, Allah'a hamdettikten sonra şöyle dedi: "Bazılarımız, Allah'ın kitabında olmayan, Rasulullah'tan nakledilmeyen sözler ettiklerini öğrendim, Bunlar cahillerinizdir. Sahiplerini saptıran hayallerden sakının. Rasulullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu duydum; "Bu iş Kureyş'tedir. Dini ayakta tuttukları sürece, onlara düşmanlık eden herkesi Al-

20. Hilafet konusunda Kureyş şartını delillendirme bağlamında şunları söylüyor: "Ebu Bekir (r.a.), Sakîfe günü, Sa'dullah bin Ubâde'ye bey'at ettiklerinde, Ensar'a karşı hilafette hakları olmadığı konusunda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şu hadisini tanık gösterdi: "İmamlar, Kureyş'tendir." Bir emîr bizden, bir emîr sizden" dediklerinde, bu rivayeti ve haber kabul etmeleri dolayısıyla, hem tek başına kara vermekten, hem de ona ortak olmaktan vazgeçtiler." *(Maverdî, el-Ahkâmu's-Sultâniyye s. 7)*. Maverdî'nin burada söylediğine göre, tarihî kaynaklar tanık olmaz, bilakis Sakîfe toplantısındaki gelişmeler bunları yalanlar. Şayet bu hadis delil olarak kullanılsaydı, delil getirdiğine dayanmaya ihtiyaç duymazdı (yukarıya bakınız). Belirtilmesi gereken bir husus da şudtur: Ebu Ya'lâ el-Hanbelî, Kureyş şartını açıklarken bu hadisi delil almamış, sadece şöyle demekle yetinmiştir:" "Bir rivayette Ahmed bin Hanbel şöyle demiştir: "Kureyş dışından halife olmaz." (Bkz. Ebu Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 20).İbn Haldun da, Maverdî'den nakledildiği apaçık belli olan cümlelerle bu hadisi zikreder. (Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. 2, s. 533).
21. Buharî, *Sahih*, c. 5, s. 71.

lah yüzüstü süründürür."[22] Bununla birlikte Buharî, başka bir rivayette, İbn Ömer'den Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şöyle buyurduğunu belirtir: "İçlerinden iki kişi kaldığı sürece bu iş Kureyş'te olmaya devam edecektir. "Muaviye'den yapılan ve bu çekildeki birinci rivayet, bu hadisin doğruluğunu eleştirme kapısını açar. Öte yandan, bizzat Buharî'nin şöylece rivayet ettiği başka bir hadisle de çelişir: "Rasulullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: Başınıza, saçı başı üzüm tanesi gibi Habeşli bir köle de geçirilse, dinleyin ve itaat edin."[23] Yine, Buharî'nin Ebu Hureyre'den rivayet ettiği bir hadisle daha kesinkes çelişir: "Rasulullah (s a.v.) şöyle buyurdu: İnsanları Kureyş'in şu kolu yok edecek. Dediler ki: Bize ne emredersin? Şu cevabı verdi: Keşke insanlar onlardan uzaklaşsa," Kısacası, siyasî olayları ele alan hadislere, büyük ölçüde uydurma bulaşmıştır. İleride göreceğimiz gibi, Emevilerden ve rakiplerinden, Muaviye ve başkaları, bir yandan birbirleriyle, öte yandan da islâm ahlakıyla çelişmesinden dolayı sahihliği mümkün olmayan siyasî hadisler rivayet etmişlerdir.

c- Kendini zorunlu kılan sonuç şudur: Sahabe, hilafet meselesine sırf siyasî bir çözüm bulmuştur. Hakim mantık, "kabile" mantığıydı. Yani, ne "akide"sin, ne de "ganimet"in. Beni Sâide Sakifesi'nde ortaya konulan bakış açılarının tercihinde kayda değer bir rolü olmamıştır. Ortaya çıkan durum, İslâmın desteklenmesinde, yayılmasında ve uğrunda fedakarlık göstermede hem Muhacirlerin, hem de Ensar'ın rolüne işaret edilmesidir. Ama terazinin kefeleri denktir. "Ganimet"in, başka bir deyişle kefelerden birinin ağır basması için ekonomik etkenin olaya karısması, kayda değer bir etki göstermemistir.[24] Açıkladığımız gibi, kesin rol "kabile"nindir. Sahabe, sorunu ictihadî bir konu olarak görmüş ve bu yönüyle onu ele almıştır. Kuvvetler dengesini gözönüne almışlar, güç, yetkinlik ve devletin çıkarını gözetmişlerdir. Bütün bunlar, genellikle kabile toplumunda "kabile" mantığına bağlıdır. Bunun için, belirleyici olan; Ebu Bekir'in dile getirdiği, şu söz olmuştur: "Araplar, Kureyş'in yalnızca bir kolunu destekler." Bu, objektif bir yargıdır, gerçeği dile getirir. Ensar da, içlerinde dar "kabile olgusu" (Evs ile Hazrec arasındaki çekişme) canlandığında ve

22. Buharî, *a.g.e.*, c. 5, s. 13; c. 9, s. 111-112.
23. Buharî, *a.g.e.*, c. 9, s. 113.
24. Ömer bin Hattab'ın, Ebu Bekir'in kendisinde ve Ebu Ubeyde'den hilafet daha lâyık olduğunu belirttiği konuşmada şunlar yer almıştır: "Sen bu işe bizden daha lâyıksın... Malca da bizden üstünsün." Habbâb bin Munzir'in de Ensar'ın daha haklı olduğunu belirttiği konuşmasında şunlar geçmiştir: "Siz izzet servet nüfus ve yardım sahiplerisiniz." Anca her iki cümle de, hem sözcük, hem anlam olarak doğruluklarını varsaysak bile, tarihî kaynakların bize naklettiği üzere, tartıma bağlamında bir önem kazanmazlar.

Muhacirlerin mantığının, ortak kamu çıkarlarının dikkate alınmasında daha üstün olduğunu gördüklerin de, bunu teslim etmiştir.

Çeşitli rivayetlerin bize naklettiği şekliyle Beni Saide Sakîfesi oturumundaki olaylan okuyan herkese kendini kabul ettiren bu gözlemlerden sonra, bizzat Muhacirlerin safları içinde Haşimîler ile başkaları arasında ortaya çıkan görüş ayrılıklarına geçiyoruz. "Kabile" mantığının bir kez daha kendisini kabul ettirdiğini göreceğiz.

3. Muhacirler Arasındaki Hilafet Çekişmeleri

— Kaynaklar, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) amcası Abbas'ın, Ali bin Ebî Talib'le birlikte, Peygamberin ölüm hastalığında hilafet meselesini ele aldıklarını belirtirler. Abbas'a, şöyle dedi. Hz. Peygamber'in yanına gir ve ona sor; "iş, bizimse, bir açıklama yapar. Başkasına aitse, bize tavsiyede bulunur." Hz. Ali, bu işten çekindi. Bazı rivayetler şunu ekler Ali, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) sorduğu takdirde, sonucun olumsuz olmasından, Haşimlerin hilafetten ebediyyen yoksun kalmasından korktu. Hz. Peygamber (s.a.v.) vefat edince, Abbas konuyu Aliy'le birlikte yeniden gündeme getirdi, ona şöyle dedi: Elini uzat da sana bey'at edeyim. Rasulullah'ın amcası, Rasulullah'ın amca oğluna bey'at etti denir. Ailen de sana bey'at eder. Çünkü bu konuda bir şey söylenmemiştir." Ali şu cevabı verdi; Bu işi, bizden başka kim isteyebilir ki?" Rivayet, Abbas'ın Ebu Bekir ile Ömer'e, Hz. Peygamber'in bir şey tavsiye etmiş olup olmadığını sorduğunu ekler.[25]

— Ali bin Ebi Talib'in Ebu Bekir'e bey'ati konusunda rivayetler değişiklik gösterir. Bunlardan biri şöyledir: "Ebu Bekir, bey'at için oturdu biçimindeki haber geldiğinde, Ali evindeydi." İzar ve ridası olmadan, bir gömlekle bey'at etmekten geri kalmak istemediği için alelacele çıktı.[26] Ancak meşhur olan, Ali'nin, hilafete kendini daha lâyık gördüğü gerekçesiyle, Ebu Bekir'e bey'at etmekte bir süre geciktiğidir. Bir başka rivayet ise şöyledir: "Ali, Ebu Bekir'in yanına 'Ben Allah'ın kuluyum, Rasulullah'ın kardeşiyim' dediği halde getirildi. "Ebn Bekir'e bey'at et denilince, şöyle dedi: "Ben bu işe sizden daha layıkım. Bana bey'at etmeniz doğruyken, size bey'at etmeyeceğim. Bu işi Ensar'dan aldınız. Onlara karşı, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yakınlığınızı gerekçe gösterdiniz. Ehl-i beytten de zorla alıyorsunuz. Ensar'a, Muhammed sizden olduğu için

25. İbn. Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 4.
26. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 236.

bu işe daha layık olduğunuzu söylemediniz mi? Önderliği size verdiler, emirliği size teslim ettiler. Ben sizin Ensar'a söylediğiniz gerekçenizi, size söylüyorum: Biz, diri ve ölü olarak Rasulullah'ın en yakınıyız, inanıyorsanız, bize insaf ediniz. Aksi halde, bile bile zulmedin." Ömer ona şöyle dedi: "Bey'at edinceye kadar bırakılmayacaksın." Ebu Bekir de şöyle dedi: "Bey'at etmezsen, seni zorlamayacağım." Ebu Ubeyde bin Cerrah ise şunları söyledi: "..Amcaoğlum! Sen gençsin. Kavminin bu yaşlılarıyla aynı deneyim ve bilgiye sahip değilsin. Bence Ebu Bekir; bu işte senden daha güçlü, daha dayanıklı ve daha layık. Bu Ebu Bekir'e teslim et." Ali şöyle dedi: "Allah, Allah! Ey Muhacirler Muhammed'in Araplardaki otoritesini, evinden ve öz yuvasından, evlerinize çıkarmayın. Ailesini, insanlar nezdindeki konumundan ve hakkından uzaklaştırmayın. Yemin olsun ey Muhacirler! Biz insanların ona en lâyığıyız. Çünkü biz Ehl-i Betyiz. Biz bu işe sizden daha lâyığız."[27]

Bazı rivayetler, şunu belirtiyor: Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kızı ve Ali'nin eşi Fatıma'nın bu son tutumda etkisi olmuştur. Çünkü kaynakların belirttiğine göre, "Ali, geceleyin bir hayvan üstünde, destek istemek üzere Ensar meclislerine Fatıma'yla birlikte gitti. Şöyle diyorlardı: 'Ey Rasulullah'ın kızı! Daha önce bu adama bey'at etmiş olduk. Şayet kocan ve amca oğlun Ebu Bekir'den önce davransaydı, ondan yüz çevirmezdik. Ali (kerremallahu vecheh) şöyle dedi: 'Rasulullah'ı (s.a.v.) evinde defnedilmemiş bırakayım da onun otoritesi konusunda insanlarla çekişeyim, hiç olacak şey mi?" Fatıma şöyle dedi: "Hasan'ın babası yapması gerekeni yaptı. Onlar ise Allah'ın hesabını soracağı şeyi yaptılar."[28] Başka rivayet şöyledir "Fatıma'nın hayatında Ali'ye insanların verdiği bir değer vardı. Fatıma ölünce, insanlar ondan yüz çevirdiler... Ali, insanların kendisinden yüz çevirdiklerini görünce, Ebu Bekir'le anlaşmayı kabul etti." Haşim oğullarını yanında topladı. Ebu Bekir'i çağırttı. Onların huzurunda durumu Ebu Bekir'e açıkladı. Sonra da bey'at etti, onlar da bey'at ettiler.

— Öte yandan, başka bir rivayet şöyledir: Ali ve yanındaki Haşimîler ile sahabenin "zayıflar"ı, Ebu Bekir'e bey'at etmekten kaçındı. Kaynaklar Abbas bin Abdilmuttalib, Zübeyr bin Avvam, Mikdad bin Ömer, Selman Farisî, Ebu Zer Gıfarî ve Ammar bin Yasir'in adlarını verir. Ebu Bekir, Ömer bin Hattab'ı onlara gönderdi. "Geldi ve Ali'nin evindeyken onları çağırdı. Çıkmak istemediler. Odun getirilmesini istedi ve şöyle dedi: "Ömer'in canı elinde olan Al-

27. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 12.
28. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 12.

lah'a yemin olsun ki ya çıkacaksınız, ya da oradakileri yakacağım". "Ey Hafs'ın babası! Orada Fatıma da var." denilince, "Hiç farketmez" dedi. Çıktılar, Ali hariç bey'at ettiler. Ravi, Ali'nin şöyle dediğini nakleder: "Çıkmamaya ve Kur'an'ı toplayıncaya kadar giysimi omuzuma almamaya yemin ettim." Ebu Bekir, ikinci ve üçüncü kez haber gönderdi. Sonunda Ömer, onu ve yanındakileri dışarı çıkardı... Onu Ebu Bekir'e götürdüler, "bey'at et" dediler. "Etmezsem, ne olacak?" cevabını verince, şöyle dediler; "O zaman, kendisinden başka tanrı olmayan Allah'a yemin olsun ki, boynunu vururuz." Ancak Ebu Bekir, şöyle dedi: "Fatıma yanında olduğu sürece, onu herhangi bir şeye zorlamayacağım." Rivayet şunu ekliyor: "Ali (kerremallahu vecheh) Fatıma ölünceye kadar bey'at etmedi. Babasından sonra yetmişbeş gece yaşadı." Bir rivayete göre, altı ay yaşamıştır. "Fatıma vefat edince, Ali, Ebu Bekir'e "bize gel' diye haber gönderdi. Ebu Bekir gelip, Ali'nin huzuruna Haşim oğulları da yanındayken girdi." Sonra Ali bir konuşma yaptı, durumunu açıkladı. Ali ve yanındakiler ertesi gün Mescid'de bey'at ettiler.[29]

Öte yandan, "kabile" mantığı en güzel biçimiyle naklediliyor. Rivayetler, şöyle diyor: Ebu Süfyan, Ali'ye şunu söyledi: "Ne diye bu iş, Kureyş'in en zayıf kolunda oluyor." (Ebu Bekir, Kureyş'in zayıf kolu Teym'dendir). Yemin olsun ki, istesem, onu at ve adamla doldururum." Ali şu cevabı verdi: "Ey Ebu Süfyan! Ne zamandır İslama ve Müslümanlara düşmanlık ettin, hiçbir zarar veremedin. Ebu Bekir'i ona lâyık bulduk." Başka bir rivayet şöyle diyor: Ebu Bekir halife olunca, Ebu Süfyan şöyle dedi: "Bize ve Ebu Fasil'e ne oluyor ki? O, Abdumenaf oğullarıdır." Daha meşhur olan başka bir rivayet şöyledir: "İnsanlar Ebu Bekir'e bey'at etmek için toplanınca, Ebu Süfyan şöyle diyerek geldi: "Yalnızca kanın temizleyeceği bir çekişme görüyorum. Ey Abdumenaf oğulları işiniz ne diye Ebu Bekir'dedir? İki zayıf, iki ezilen. Ali ve Abbas nerede? "Ali'ye hitaben, "Uzat elini de bey'at edeyim." dedi. Ali, bunu kabul etmedi, engel oldu ve şöyle dedi: "Yemin olsun ki, sen bununla fitneyi hedefledin..."[30]

"Kabile" mantığıyla bu kadar açık konuşan yalnızca Ebu Süfyan değildi. Çünkü, çeşitli bağlamlarda rivayetler şöyle diyor: Halid bin Said bin el-As, Rasulullah'ın (s.a.v.) vefatından sonra Yemen'den gelince, bey'at için iki ay bekledi. Şöyle diyordu: "Ey Abdumenaf oğulları! İşinizi başkasının üstlenmesinden hoşnut olunuz." Rivayet şunu ekliyor: "Ebu Bekir buna aldırış etmedi.

29. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 15.
30. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 237.

Ömer ise, kin besledi. Ebu Bekir, Suriye'ye ordu gönderdi. Bir bölgeye tayin ettiği ilk kişi, yukarıdaki Halid bin Said idi. Ömer, şöyle demeye başladı: "Bunca şeyi yaptıktan ve söyledikten sonra, onu emîr mi tayin edeceksin?" Ebu Bekir'den sonra, onu azletti ve yerine Yezid bin Ebî Süfyan'ı getirdi."[31] Rivayet edildiğine göre, Utbe bin Ebî Leheb de benzer bir tutum takınmıştı.[32]

Bu rivayetleri şununla bitirelim: Ebu Bekir'in babası Ebu Kuhafe, Mekke'de gözü kör iken, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatını duyunca, "insanlar, ne yaptı?" diye sordu. Şöyle dediler: "Yerine, oğlunu getirdiler." Ebu Kuhafe, "Abdumenaf oğulları buna rıza gösterdi mi?" deyince, "Evet" cevabını verdiler. "Peki, Mugîre oğulları ne yaptı?" deyince "Evet" dediler. Ebu Kuhafe, şunları söyledi: "Allah'ın verdiğini engelleyecek, engellediğini verecek yoktur."[33]

Öyleyse, Ali'nin Ebu Bekir'e bey'ati konusunda, nasıl bir sonuç çıkarılabilir?

Bana kalırsa, insanların Ebu Bekir'e bey'at ettiğini duyar duymaz bey'at ediverdiğini belirten rivayetin kabulü zordur. Öteki rivayetler arasında şaz (aykırı) ve garip oluşundan ayrı, metnindeki durum açıktır (Ali, üstünde rida ve izar olmaksızın, bir gömlekle çıktı gitti). Öteki rivayetlerin bazı ibarelerinde kişi kuşkuya düşer, ancak genel içeriğinde şüphe edilmesi zordur. Çünkü, şüpheyle yola çıkar ve "Bunları kim ve hangi amaçla uydurmuş olabilir?" şeklinde sorarsak, güven verebilecek bir sonuca ulaşamayız. Söz gelimi, Ali'nin Ebu Bekir'e muhalefetini ve "baskı altında" bey'at etmiş olduğunu ortaya koymak için Şia uydurmuştur dersek, şöyle bir itiraz öne sürülebilir: Şayet bunları Şia uydurmuş olsaydı, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendinden sonra bu işi Ali'ye vasiyet ettiği anlamında onu güçlendirirlerdi. Çünkü Şia'nın teorisi, bütünüyle "vasiyet"e dayanır. Yukarıdaki rivayetlerin Ali'nin "vasiyet" karşı delilini içermeyişi, tıpkı Muhacirlerin Ensar'a karşı "İmamlar, Kureyş'tendir" hadisiyle karşı delilini içermeyişi gibidir. Öyleyse, belirttiğimiz türden rivayetleri uydurmaları Şia'ya mensup ravilere çıkar sağlamaz. Ama Ehl-i Sünnet ravilerinin uydurduğunu ve "vasiyet" konusunu tam olarak uzak ihtimal gördüklerini söylersek, biri şöyle bir itiraz ona sürebilir: Belirtilen rivayetler, Ehl-i Sünnetin iddiasına, sahabenin Ebu Bekir'e bey'atte "icma" ettiği iddiasına dokunur. Naklettiğimiz rivayet, ağırlığı bulunan ve ilk müslümanlardan olan bazılarının (Ali, Zübeyr, Ammar, Mikdad, Selman, Ebu Zer...) Ebu Bekir'e bey'atte gecik-

31. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 331.
32. Ya'kubî, *Tarih*, c. 2, s. 83.
33. Câhız, *Osmâniyye*, s. 167.

tiğini belirtir. Öyleyse, belirttiğimiz rivayetler, ne Şia'nın (vasiyet) iddiasına, ne de Ehl-i Sünnetin (icma) iddiasına hizmet etmez. Bu da, *bilfiil gerçekleşen olayları nakleden "tarafsız"* rivayetler olduğuna inanmaya yöneltir. Bu inancı haklı kılan durumlardan birisi, Ebu Süfyan, Halid bin Said, Utbe bin Ebî Leheb, Ebu Bekir'in babası Ebu Kuhafe'nin tutumu konusunda nakledilen rivayettir. Gördüğümüz üzere, bunların tutumunun, önceki rivayetlerin anlattığı tutumla ilgisi yoktur. Ayrıca, belirtilen bütün rivayetlerin bağlamı dışında olan ve doğruluğuna tanıklık eden bir başka tanık daha vardır: Çünkü bu tanık, Ebu Bekir'in ölüm döşeğindeyken, üç yaptığı, üç de yapmadığı şeye pişman olduğunu bize nakleder. Yaptığına pişman olduğu üç şeyden birincisini şu dile getirir: "Keşke bana savaş açsa bile, Ali'nin evini bıraksaydım."[34] öteki rivayet şöyledir; "Keşke savaşma pahasına bana kapatmış olsaydılar bile, Fatıma'nın evinden bir şeyi keşfetmemiş olsaydım."[35] Bu da, Ali'nin fiilen Ebu Bekir'e bey'atten kaçınmış olduğunu, Ebu Bekir'in de bunu kendisine karşı savaş açma anlamına aldığını ve zorla evine gittiğini gösteren bir delildir. Ebu Bekir'in yaptığı bu açıklama, naklettiklerinin hepsine değilse de, yukarıdaki rivayetlerin çoğu zikrettiklerinin doğruluğuna tanıklık eder.

Öyleyse, yukarıdakilerden şu sonuca varıyoruz: Ali bin Ebî Talib'in Ebu Bekir'e bey'ati konusundaki rivayet, fiilî tarihî bir olayı dile getirir. Bu rivayetler, ya gerçekleşen iletişim, tartışma ve çekişmeleri "güven"le naklediyor, ya da fiilen gerçekleşmiş olabilecek şekilde, olayların bir "şeritini sunmaya "çabalar". Her iki durumda da; kişi kendisini şu gerçeğin önünde bulur: Ebu Bekir'e Hz. Peygamber'in halifesi olarak bey'at edilmesi sırasında gerçekleşen olayların belirleyicisi veya bu olayların okunma biçimi, ne "akide", ne de ganimettir, tek belirleyici "kabile" mantıgıdır. Ensar, Muhacirleri bir yana bırakarak işi tek başına yürütmek istedi. İşte bu sırada Ensar ve Muhacirlerin çoğunluğu, yalnızca İslam'daki konumu dolayısıyla değil, kabile gerçeklerinin etkisiyle de Ebu Bekir'e bey'at etti (güçlü kabilelerin birbirine denk olduğu bir sırada, işi tek başına yürütmesinden ve başkasıyla çekismeye girmesinden korkulmayan zayıf bir kabileden halife seçtiler). Bunun yanı sıra, "kabile" çerçevesinde siyaset uygulamasındaki deneyimi de göz önüne alındı.

Ali bin Ebi Talib'e gelince, onun konumu, delilleri ve yetenekleri, Sıffin savaşından ve Kerbela faciasından sonra zayıfların, ezilenlerin ve takva sahip-

34. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 18.
35. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 353.

lerinin muhayyilesindeki canlandırılışıyla ölçülmemelidir. Bilakis o sırada, Ebu Bekir'e bey'at sırasında sahabenin tarafları değerlendirdikleri genel muhayyilesine bakılmalıdır. Bize göre, Ali'nin tasviri bu muhayyilede şu unsurlarla belirleniyordu: Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yakınlarındandı ve Muhammedî davete başından beri eşlik eden ilk müslümanlardan biriydi. Ama bunlar, onun biricik olduğu durumlardan değildi. Çünkü Araplar "siyasî yeterlik" alanında yakınlığa bir değer vermezdi. Arap toplumunda başkanlık, soydan devirle alınmazdı. Ayrıca bizzat Hz. Peygamber, çeşitli görevleri akrabasına vermekten kaçınırdı. Onlara "akîde" alanında özel bir değer vermezdi. Cebrail yalnızca peygambere gelirdi. Cebrail'le istediği zaman iletişim kuramazdı. Cebrail'in onunla iletişim kurmasını beklemek zorundaydı. Öyleyse, bu alanda başkasına miras bırakacağı bir şeyi yoktu. Kabile alanında ise, Hz. Peygamber, daima "kabile" mantığının zorunlu kıldığı "siyaset kuralları"na göre davranırdı. Göç ettiği sırada Medine'de oturan gruplar arasındaki ilişkileri düzenlediği sahîfel andlaşma, söylediklerimizin açık bir delilidir. Öyleyse, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yakınlık gerekçesi, sözünü ettiğimiz olayda, Peygamberin halefini seçme olayında önemli bir yere sahip değildi.

Bundan sonra geriye, bir tür icma yapılmasına izin vermeye değil Ali bin Ebî Talib'in iddiasına hizmet edebilecek, başlarında bizzat Hz. Peygamber'e yakınlığın yer aldığı öteki veriler kalıyor. Çünkü, Hz. Ali soydan devirle alsaydı, halifeliği ilelebet dededen babaya soydan devirle geçerek Haşim oğullarında kalmasından korkanlar da bulunmalıydı.[36] Üstelik, ilk muhalefet edecekler öteki kabileler bir yana, bizzat Ali'nin amca oğulları olabilirdi. Bir de buna, Kureyş kabilelerinden pekçoğunun peygamberin savaşları[37] sırasında yakınlarını öldürmüş olması sonucunda kin tutması dolayısıyla ve dar aşireti[38] dışında evlilik hısımları bulunmadığı için "kabilevî" yalnızlığından dolayı, Ali'ye

36. Taberî, şunu nakleder: Ömer bin Hattab, bir gün İbn Abbas'la başbaşa görüştü, ona şöyle dedi: Kavminizin sizden neyi men ettiğini biliyor musun? Sizin onları yönetmenizden hoşlanmıyorlar... Nübüvvet ve hilafetin sizde toplanmasından hoşlanmıyorlar. (Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 577).

37. Ali'nin, hilafet konusunda aralarında çıkan tartışma konusunda Muaviye'ye gönderdiği mektupta şunlar yer alır: "Savaşa çağırıyorsun. İnsanları bir yana bırak, bana gel... Ben, Bedir günü dedeni, dayını ve kardeşini kılıçla öldüren Ebul-Hasen'im. Kılıç yanımda. Bu yürekle, düşmanımı atarım." Muaviye'nin anadan dedesi Utbe bin Ebî Rebîa, dayısı Velid bin Utbe, kardeşi Hanzala bin Ebî Süfyan'dır. (Ali bin Ebî Talib, *Nehcu'l-Belâgat*, c. 3 s. 11).

38. Karısı, belirttiğimiz gibi, amca oğlunun kızı Fâtıma'ydı. Anası, Esed bin Haşim'in kızı Fâtıma'ydı; o da amca kızlarındandır. Ölünceye kadar Fâtıma'nın üstüne evlenmedi. Bkz. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 161-162.

kin duyduğunu eklersek, bu sıradaki bütün etkin "siyasî veriler"in, beklenti ve iddiasına hizmet etmediğini anlarız.

4. Hz. Ömer'in ve Hz. Osman'ın Seçilişleri ve Halifelikleri

Bütün yukarıda anlatılanlardan açıkça ortaya çıkıyor ki. Hz. Peygamber'e (ş.a.v.) hilafet meselesinin çözümü, o gün geçerli sosyal durumun belirlediği yöntemle oldu: "kabile mantığı". Muhammedî davet kelimenin dar anlamıyla "kabile"yi aşmayı ve yerine, gelecekle ilgili bir tasarım, kurulmasına fiilen başlanan bir gerçek olarak "ümmet"i geçirmeyi amaçlamış olduğu için, sahabenin hilafet meselesine çözüm bulduğu "kabile" mantığı, yalnızca "ümmetin seçimi"ne, "çoğunluk"un, bireylerin veya oyların sayısına değil, "nitelik"ine de dayanan çoğunluğun görüşüne göre harekete çok daha yakındı: Muhacirlerin sayıca ağırlığı, Ensar'inkinden üstündü. Ayrıca Ebu Bekir'in Muhammedî davetteki konumunu, bizzat peygamberin konumu dışında hiçbir şey geçemezdi.

Siyasette işler, sonuçlarına göre değerlendirilir. Ebu Bekir'in seçildiği icmaya benzer durum, Peygamberin bir halifesi olarak işlerini yapmaya başlamasıyla birlikte, "merkez'de gerçek ve kapsamlı bir icmaya dönüştü. "Etrafa (çevreye) gelince, daha önce sözünü ettiğimiz gibi, başkaldırı ve riddet durumun vardı. Bilfiil tecrübe kanıtlamıştır ki Ebu Bekir yalnızca Medine, Mekke ve Taifin kurtulmasından dolayı Muhammedî davet devletinin kendisini genel ve kapsamlı "riddet" olgusu önünde bulduğu çok sıkıntılı duruma çözüm bulmaya güç yetirebilirdi. Ebu Bekir, kendini "yeniden fetih", devletin yeniden kuruluşu görevi önünde bulmuştu. Bu iş parlak bir biçimde başardı. Çünkü bütün riddet hareketlerini yok edebildi. Bunun da ötesinde, Muhammedi davet tasarımını bütünüyle gerçekleştirmeye başladı. Fâris (İran) ve Suriye fetihlerini yaptı. Gerçekleştirdiği bu başarılar sayesinde, kendisini yatağa düşüren ölümcül hastalığına yakalandığını hissettiğinde yerine geçecek halife olarak Ömer bin Hattab'ı seçmesi konusunda ilgilileri ikna etmede bir güçlükle karşılaşmadı.

Şimdi, bir halife olarak Ömer bin Hattab'a bey'at edilme yöntemine geçersek kendimizi Ebu Bekir'e bey'at edilmesindekinden tamamen farklı şartlar ve veriler karşısında buluruz. İş, sonuç olarak Ensar'dan çıkmıştı. **Devlet, tartışmasız Kureyş devleti olmuştu. Kureyş çocukları, başkaldırı ve riddet hareketlerinin kökünü kazmışlardı. Şimdi onlar o sırada iki büyük devlet olan Pers ve Bizans (Rum) devletlerine Irak ve Suriye'de boyun eğdiriyorlardı.** Ali bin Ebî Talib ise öteki Haçimîler gibi, "merkez"de, Medine'de sessiz ve saygın bir ha-

yat yaşıyordu. Ebu Bekir'in hilafeti boyunca onlardan zikre değer bir şey duyulmadı. Onlar dışındaki Abdumenaf oğulları, özellikle de Umeyye oğullarına gelince, riddet hareketlerini söndüren ve Irak ile Suriye'yi fetheden orduları yöneten komutanların çoğu onlardandı. Ebu Bekir zamanındaki en büyük ve başarılı askerî komutanlardan biri olarak Halid bin Velid bu alanda ünlendi; O, Umeyye oğullarının müttefiklerinden Mahzûm oğullarından biriydi. Genel olarak şu söylenebilir: Bir tür itirazcı bir tutum takınabilen Kureyş kabileleri, sorumluluğun bir bölümünü yükleniyor ve devletin yeniden kurulması işlemine temelli biçimde katılıyordu. Gerçekten de devlet, Hz. Peygamber'in hayatının sonlanasına itibaren onların devletiydi. (Makrîzî'nin birazdan gelecek çözümlemesine bakınız.) Bu objektif verilere, bir yandan insanların Ebu Bekir'e güvenini ve seçimine gösterdikleri saygıyı. Öte yandan da Ömer bin Hattab'ın kişiliğini ve insanların ondan korkusunu eklersek, Ebu Bekir'in kendinden sonraki halife olarak Ömer'i seçmesinin nasıl zorunlu biçimde kabul gördüğünü anlarız.

Kaldı ki Ebu Bekir, Ömer'i tayin işini tek başına yapmamıştı. Kaynaklar sözbirliğiyle büyük sahabeye danıştığını belirtirler; bunlar nüfuz sahibi devlet adamlarıydı: Abdurrahman bin Ali, Osman bin Affan, Talha bin Ubeydillah, Esîd bin Hadîr el-Ensarî, Saîd bin Zeyd vb. Ancak kaynaklar, Ali bin Ebî Talib'e danıştığını belirtmez. Gerçekten sanki yokmuşçasına hiç sözetmezler; bu, çağdaş dille Ebu Bekir'e bey'at konusundaki "tutumunun bedelini ödemekte" olduğu inancını uyandırır. Rivayetler, büyük sahabe dahil olmak üzere "insanlar"ın, Ömer'in şiddet ve sertliğinden korkularını açığa vurmuş olduğu, kendisinin iktidara (işe) başkasından daha ehil bulunduğu görüşünü savunanlar olduğu[39] konusunda sözbirligi etmekle birlikte, bir yandan insanların Ebu Bekir'e saygısından ve sevgisinden, öte yandan da gerçek konusundaki şiddeti ve sertliği dışında Ömer bin Hattab'a karşı itiraz edebilecek bir şey bulunmadığından tayini meselesini muhalefetsiz gerçekleştirmiştir. Kaynaklar şunu belirtir: Ebu Bekir, büyük sahabenin onayını aldıktan sonra, insanları toplantıya çağırdı. Onlara şu konuşmayı yaptı: "Ey insanlar! Başıma gelen takdir-i ilahîyi görüyorsunuz. İşlerinizi yürüten, size namaz kıldıran, düşmanınızla savaşdan ve size buyuran birinin bulunması zorunludur. İsterseniz toplanır, danışır, başınıza istediğinizi getirirsiniz; isterseniz sizin için kendi görüşümle karar veririm..." Dediler ki: "Sen en iyimizsin, en bilenimizsin. Bizim adımıza sen seç."[40]

39. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 353.
40. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 19. Taberî, başka bir şekilde anlatır: "Ebu Bekir insanları topladı, şöyle dedi: Sizin başınıza getireceğime rıza gösterir misiniz? Yemin olsun ki, düşünüp dur-

Ebu Bekir, Ömer'e haber gönderip, şunları söyledi: "Seni seven sevdi, sana kızan kızdı. Eskiden beri kötülük sevilir, iyilik sevilmez." Ömer şu cevabı verdi: "Benim ona ihtiyacım yok." Ebu Bekir devam etti: "Ama onun sana ihtiyacı var. Seni ona vermedim, onu sana verdim." Sonra tayin yazısını Ömer'e verdi; Osman, Ebu Bekir'in yazdırdığı şekilde yazmıştı. Yazıyı insanlara okumasını emretti; metni şöyledir: "Esirgeyen bağışlayan Allah adına Bu, Ebu Bekir bin Kuhâfe'nin dünyadan giderken yaptığı son, ahirete girerken yaptığı ilk sözleşmedir: Sizi yönetmek üzere yerime Ömer bin Hattab'ı seçtim. Size adaletli davrandığını görürseniz, bu benim ona beslediğim iyi zandır ve ondaki ümidimdir. Değiştirirse, ben iyiliği istedim, gaybı bilmem. Zulmedenler hangi sona ulaşacaklarını bilir."[41]

Hz. Peygamber (s.a.v.) kendinden sonra kimseye vasiyet etmeksizin insanları kendi haline bıraktı. Sanıyorum ki bunu bilerek ve isteyerek yaptı. Çünkü bir Peygamber (nebî) ve elçi (rasul) olarak kendini daima insanlardan farklı tutardı. İnsanlara bir kabile şeyhi veya hükümdar gibi davranmazdı. Bu ünvanı defalarca reddetti. Kendisini miras bırakan bir baba olarak görmezdi. Hatta bu konuda şöyle demişti: "Biz miras bırakmayız. Bıraktığımız, sadakadır."[42] Ayrıca Arap kabile geleneklerine göre, başkanlık miras bırakılmazdı. Topluluğa başkanlık, bireyin nitelikleri ve yeterliğiyle kendisi için kazandığı bir makamdı. Ebu Bekir'in Ömer'i halife bırakması ise, vasiyet değildi, danışmadan sonraydı; bir "mirasçı"ya veya yakına değildi, başka kabileden, bu makama en ehil olanlardan birineydi. Ebu Bekir'in izlediği bu yol, Arap kabile geleneklerine aykırı değildi, yürürlükteki geleneklerdendi: "Başkan" (reis), savaş emîrini ve öldürülürse ona halef olacak kişiyi, sonrakini.. tayin eder. Hz. Peygamber (s.a.v.) de Mûte gazvesinde böyle yapmıştır. Ebu Bekir hastalandığında, müslümanların Bizans devletiyle savaş halinde olduğunu hatırlatmak gerekir.

---

dum ve akrabam olmayan birini seçtim. Ömer bin Hattab'ı yerime seçtim. Onu dinleyin, ona itaat edin. Dediler ki: Dinleriz ve itaat ederiz." (Taberî, *a.g.e.*, c.2 s. 352)

41. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 19.
42. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 14. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 236; Buharî, *Sahih* c. 8, s. 266. Ebu Bekir, bu hadisi delil olarak kullanmıştı. Metni şöyledir: "Biz miras bırakmayız. Bıraktığımız sadakadır. Muhammed ailesi bu malı yemez (devlet malı)." Ebu Bekir, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) kalan mirası istemeye gittiklerinde peygamberin kızı Fatıma ile Abbas'a karşı delil olarak kullandı. "Bu ikisi, Fedek arazisi ile Hayber'den olan paylarını istiyordu. "Yemin olsun ki, Rasulullah'ın yaptığını gördüğüm her işi yapacağım." Rivayet şunu ekliyor: "Fatıma, yanından ayrıldı. Ölünceye kadar onunla konuşmadı."

Öyleyse, Ebu Bekir'in, o günkü "kamuoyunun temsilcileri" olan büyük sahabeye danıştıktan sonra hemen halefini seçme girişimi, şartları ve kamu yararını (maslahat) değerlendirmesinin kendisine zorunlu kıldığı içtihada dayalı bir eylemdi. Ömer bin Hattab, başka bir yola ya da bugünkü söyleyişle halef "seçim"inde başka bir "cetvel"e başvuracaktır. Bu da yaralandığında[43] ve sahabe (devlet adamları) kendisinden halefini tayin etmesini istediklerinde olmuştur. Önce tereddüt etti. Oğlu Abdullah'ı tayin etmesini istediler, reddetti. Denildiğine göre. Ali bin Ebî Talib'i düşünmüş, sonra bu düşünceden vazgeçmiş. Sonra da şöyle demiştir: "Diri ve ölü olarak bu sorumluluğu taşımak istemem." Daha sonra insanlara altı aday önerdi. Bundan sonra onlara "Ehlu'ş-Şura" denildi. Bunları, içlerinden birini halife seçmekle yükümlü kıldı. Bu altı kişi şu isimlerdi: Ali bin Ebî Talib, Osman bin Affan, Abdurrahman bin Avf, Sa'd bin Ebî Vakkas, Zübeyr bin Avvam, Talha bin Ubeydillah. Daha sonra bu altı kişiyi çağırttı, onlara şöyle dedi: "Düşündüm taşındım, sizi insanların ileri gelenleri ve önderleri gördüm. Bu iş, ancak sizinle olur. Rasulullah (s.a.v.), sizden hoşnut olarak vefat etti." Sonra oğlu Abdullah'ı da bu kurula ekledi. "Size danışman olarak gelir, işe hiç karışmaz."[44]

Bu altı kişi o günün "kamu oyu temsilcileri"ydi. Aynı zamanda da İslam'a ilk giren büyük sahabedendiler. Hepsi de "cennetle müjdelenenler" dendi. Bu durum, o gün için dikkate değer bir özellikti. Çünkü, dindarlık ölçütlerinden biriydi. Ömer bin Hattab, "cennetle müjdelenen on kişi" içinde olmasına rağmen, amca oğlu Said bin Zeyd bin Amr bin Nufeyl'i kurula sokmadı. Oğlunun tayinini yasakladığı gibi, onu da yakını oluşu dolayısıyla uzakta tuttu. Öte yandan, "kabileler" olmayan diğer büyük sahabeyi değil de bu altısını halife adayı yaptıran "kabile"yle ilgili başka değerlendirmeler de vardı: Osman bin Affan, Umeyye ogullarındandır; Ali bin Ebî Talib, Haşim ogullarındandır; bu ikisi ay-

43. Tan vaktinde, Mugire bin Şube'nin kölesi Ebu Lü'lüe yaralamıştı. Mecusî veya hıristiyandı. Medine'de marangoz, nakkaş ve demirci idi. Efendisi Mugire'nin yüklediği verginin (harac) çokluğunu Ömer'e şikayet etmişti. Ömer, şu cevabı verdi: "Yaptığın işlere göre, haracının çok olduğunu sanmıyorum." Ona kin besledi, sabah namazı vakti hançerle tuzağa düşürdür. (Taberî, a.g.e., c. 2, s. 259-260). Bir rivayete göre, Ebu Lü'lüe'nin yanısıra, Hire halkından hıristiyan Cefîne ile Medine'de esir olan İranlı komutanlardan Hürmüzan'ın katıldığı bir komploydu. Abdurrahman bin Ebî Bekir, onları Ömer'i öldürürken gördü. Ubeydullah bin Ömer haberi alınca, kılıcını kuşandı, Hürmüzân'a saldırıp öldürdü. Bu rivayet doğruysa, Ömer'e düzenlenen komplo, Arapların ülkelerini Ömer döneminde fethettikten sonra kavmi İranlılar adına intikam duygusuyla Hürmüzan'ın düzenlediği bir eylem olur. (Taberî, *a.g.e.*, c. 2 s. 587).
44. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 580.

nı zamanda Abdumenaf oğullarındandır. Abdurrahman bin Avf ile Sa'd bin Ebî Vakkas, Zühre kabilesindendir. Zübeyr, Esed bin Abdiluzzâ oğullarındandır. Talha, Ebu Bekir'in kabilesi Teym oğullarındandır. Açıktır ki Talha'nın halifelikte gözü yoktu. Çünkü daha önce halife (Ebu Bekir) seçilen, ayrıca öteki kabilelerle eşit olmayan bir kabiledendi. Zübeyr bin Avvam da Talha gibiydi. Zübeyr, Esed bin Abdiluzza bin Kusay ogullarındandı. Bunlar, amca oğullan Abdumenaf oğullarına kıyasla küçük bir kabileydi. Ayrıca Zübeyr, Haşim oğulları safında yer alıyordu. O, Rasulullah'ın hala oğluydu. Dolayısıyla, Ali bin Ebî Talib'in önüne geçemezdi. Geriye Abdurrahman bin Avfile Sa'd bin Ebî Vakkas kalıyor; belirttiğimiz gibi onlar, Zühre oğullarındandı. Bu, önemli bir kabile olmakla birlikte, Abdumenaf oğullarıyla ne cahiliye, ne İslam döneminde denk ve eşit değildi. Öyleyse sorun, Abdumenaf oğullarıyla sınırlı kalacak, yarışma Haşim oğullarından Ali bin Ebi Talib ile Umeyye oğullarından Osman bin Affan arasında olacaktı... Nitekim aynen böyle oldu.

Bu altı "şûrâ ehli" toplandı ve anlaşamadı. Ömer, halife seçimi için onlara bir süre belirlemişti. Bu, ölümünün üçüncü günüydü. Azınlığın, çoğunluğa uymasını öğütlemişti. Şu öğüdü yapmıştı: Beş kişi anlaşır, bir kişi reddeder ve çoğunluğu katılmazsa, onu öldürün. Aynı şekilde dördü anlaşır, ikisi reddederse, ikisi öldürülür. Üçe üç eşitlik olursa, oğlu Abdullah'ın görüşü çoğunluğu belirleyecek. Onlara şöyle dedi: "Abdullah'ın kararını kabul etmezlerse, Abdurrahman bin Avf'in olduğu tarafta bulunun, insanların anlaştığından yüz çevirirlerse ötekileri öldürün"[45]

Bu altı kişinin eğilimlerini ve aralarındaki ilişkileri dikkate alırsak, Osman bin Affan'ın Ali'den daha şanslı olduğunu görürüz. Ali, bunu yakından biliyordu. Çünkü rivayetler şöyle diyor: Ömer'in yanından çıktığında, yanındaki Haşim oğullarına şöyle dedi: "Size itaat edeyim de, ebediyen emîr (halife) yapmayasınız. "Abbas, onunla karşılaştı. Ali "Bizden ayrıldın" dedi. Abbas, şu cevabı verdi: "Nereden biliyorsun?" Ali, şunları söyledi: "Beni, Osmanla karşılaştırdı. Ömer 'çoğunluğun yanında olun iki kişi bir adama, başka ikisi de bir adama rıza gösterirse Abdurrahman bin Avf'in olduğu tarafta bulunun, dedi. Sa'd, amca oğlu Abdurrahman'a karşı çıkmaz. Abdurrahman, Osman'ın eniştesidir.[46] Ayrılığa düşmezler. Abdurrahman, bu işe Osman'ı getirir, ya da Os-

45. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 587; İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 24.
46. Abdurrahman, Osman'ın kız kardeşi Ummu Kulsüm bintu Ukbe bin Ebî Mu'ayt'la evlenmişti.

man, Abdurrahman'ı getirir. Öteki ikisi benimle olsa da, bir yarar sağlamaz. Ayrıca ümidim, birindedir (Zübeyr'i kastediyor). Abbas şöyle dedi: "Sana bir şey için başvurduğumda, hep gecikerek istemediğim şeyi bana getirdin: Rasulallah'ın (s.a.v.) vefatında senden bu iş kimde diye sormanı istedim, kabul etmedin. Vefatından sonra bu işe çare bulmanı söyledim, reddettin. Ömer, seni şûraya seçtiğinde, girmemeni istedim, dinlemedin. Kulağına küpe olacak bir şey söyleyeyim: Topluluk sana geldikçe, sen hayır de; ama kendileri seçerlerse başka. Bu gruptan sakın. Çünkü onlar, bizden başkası bu işi üstlenene dek, bizi hep bu işten (yönetimden) uzak tutarlar. Yemin olsun ki, kendisiyle hayır gelmeyecek biri bunu üstlenir." Ali şu cevabı verdi: "Osman kalırsa, yaptığını ona hatırlatacağım. Ölürse, bu işi elden ele dolaştırırlar. Böyle yaparlarsa, beni hoşlanmadıkları şekilde görecekler."[47]

Her ne olursa olsun, bu rivayetler, sözcükleri veya anlamıyla doğru olsun olmasın, "şûra" olayları, Ali ve yandaşları ile Osman ve ailesi, yani Haşim oğulları ile Umeyye oğulları arasındaki mücadelenin gerçekten sert geçtiğini vurgular. Bu, daha güçlüsüyle doğmak üzere bir süre için İslamın örttüğü cahiliye döneminde aralarında geçen mücadelenin aynısıdır. "Şûra ehli", sorunu, kolayca çözemedi. Abdurrahman bin Avf, üçüncü ve son gün, bir çıkış yolu önerdi: Kendisi, şûra ehlinin, görüşlerini aldıktan ve insanlara danıştıktan sonra, içlerinden birini seçmesi karşılığında halife adayı olma hakkından vazgeçecekti. Kabul ettiler. Sorunu kolaylaştırmak için, Üç kişinin üç kişi lehine hakkından vazgeçmesini önerdi. Zübeyr, Ali lehine; Talha, Osman lehine; Sa'd bin Ubade, Abdurrahman bin Avf lehine hakkından vazgeçti.[48] Abdurrahman, adaylıktan vazgeçmiş olduğu için, durum iki kişiyle sınırlı kaldı: Ali ve Osman. Başka bir rivayete göre, hilafete kendisi değilse kimin hak sahibi olduğu konusunda görüşünü almak için her biriyle başbaşa görüştü. Adaylık iki kişide yoğunlaştı: Ali ve Osman.[49] Daha sonra Abdurrahman, Ali'yi mi; yoksa Osman'ı mı tercih ettikleri konusunda insanların görüşlerini sormaya çıktı.

Sabahleyin, Abdurrahman, Muhacirlere, ilk müslüman ve erdem sahibi olan sahabeye ve ordu komutanlarına haber gönderdi. Hepsi toplandılar, Mescid doldu taştı. Şunu söyledi: "Ey insanlar! İnsanlar, ülke (ensar) halkının kendi ülkelerine katılmasını istiyor, ama emîrlerinin kim olduğunu bilerek." Said

47. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 581.
48. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 26.
49. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 582.

bin Zeyd, "Biz seni buna lâyık görüyoruz." dedi. Abdurrahman, "Bunun dışında bir düşünce söyle" cevabını verdi. Ammar dedi ki: "Müslümanların ayrılmamalarını istiyorsan, Ali'ye bey'at et." Mikdad bin Esved de "Ammar, doğru söylüyor. Ali'ye bey'at edersen, dinledik ve itaat ettik deriz." diye ekledi, İbn Ebî Şerh "Kureyş'in ayrı mamasını istiyorsan, Osmana bey'at et" dedi. Abd bin Ebi Rebia "Doğru söylüyor. Osman'a bey'at edersen, dinler ve itaat ederiz." diye ekledi. Ammar, İbn Ebî Serh'i kınadı ve şöyle dedi: "Sen zaten müslümanlara ne zaman içten davrandın?" Haşim ve Umeyye oğulları konuştu. Ammar şunu söyledi: "Ey insanlar! Yüce Allah, peygamberiyle bize ikramda bulundu, diniyle bizi üstün kıldı. Bu işi, ehl-i beytinizden nasıl alıkoyarsınız?"[50]

Başka bir rivayete göre Ammar, şöyle dedi: "Ey Kureyş topluluğu! Siz peygamberinizin ehl-i beytini kimi burada, kimi orada alıkoyarsınız, Allah'ın bu işi sizden alıp, ehil olandan alarak ehil olmayana verdiğiniz gibi, sizden başkasına vermesinden korkarım."[51] Mahzûm oğullarından biri, Ammar'a seslenerek şöyle dedi: "Biraz ileri gidiyorsun, ey Sumeyye'nin oğlu! Kureyş'in kendisine emîr seçmesinden sana ne?" Sa'd bin Ebi Vakkas, söz alıp şöyle dedi: "İnsanlar fitneye (birbirine) düşmeden bu işi bitiriver." Abdurrahman, şöyle dedi: "Ben inceledim ve insanlara danıştım. Kimse kendisi için bir kaçış yolu aramasın." Ali'yi çağırıp, şunları söyledi. "Allah'ın ahid ve misakına uymalısın. Allah'ın kitabı, peygamberinin sünneti ve ondan sonraki iki halifenin sîretine göre hareket etmelisin." Ali şöyle dedi: "Elimden geldiğince, böyle yapacağımı ve davranacağımı umuyorum." Osman'ı çağırdı, Ali'ye söylediklerinin aynısını ona da söyledi. Osman "evet" dedi. Abdurrahman, Osman'a bey'at etti. Ali, şöyle dedi: "Onu hep kayırdın. Bu, bize karşı yardımlaştığınız ilk gün değil" Abdurrahman, şunu söyledi: "Ey Ali! Kendine kaçış yolu arama. Ben durumu inceledim ve insanlara danıştım. Onların Osman'ı tercih ettiklerini gördüm." Mikdad, şöyle dedi: "Bu ehl-i beyte, peygamberlerinden sonra benzerinin verildiğini görmedim. Kureyş'e şaşıyorum. Kimsenin kendisinden daha bilgili ve adaletle hüküm verecek olduğunu söyleyemeyeceğim bir adamı bıraktılar. Keşke Kureyş'e karşı yardımcılar bulabilsem." Başka bir rivayet şöyledir: Mikdad, şunları söyledi: "Yemin olsun ki Kureyş'e karşı yardımcılar bulabilsem, Bedir günü Rasulullah'la birlikte onlarla savaştığım gibi savaşırdım."[52] Ali, şöyle dedi: "İnsanlar Kureyş'e bakıyor. Kureyş, evine (kendine)

50. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 583.
51. Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, c. 2, s. 252.
52. Mes'udî, *a.g.e.*, c. 2, s. 352.

bakıyor, şöyle diyor: Başınıza Haşim oğullarını getirirseniz, onlardan ebediyyen gitmez."[53]

Bir rivayeti daha eklememiz kaldı: Abdurrahman bin Avf, kendileri değilse, kimi halifeliğe layık gördükleri konusunda Zübeyr ile Sa'd bin Ebi Vakkas'tan görüş sordu. Her biri, Osman'ı tercih ettiğini söyledi. Başka bir rivayet şunu belirtiyor: Talha yoktu. Dönünce, "İnsanlar, Osman'a beyat etti" denildiğinde, "Bütün Kureyş, ona rıza gösteriyor mu?" diye sordu, "evet" cevabını verdiler. Osman'a gitti ve bey'at etti.[54] Kimi rivayetler, Abdurrahman'ın Osman'ı seçme sebebini, "Allah'ın kitabına, peygamberinin sünnetine, Ebu Bekir ile Ömer'in fiiline göre hareket etme" şartını çekinmeden kabul etmesiyle açıklar. Oysa Ali, çekingen davrandı ve "Hayır, ama elimden geldiğince uyacağım" demişti.[54] Başka bir rivayet şöyle diyor: Abdurrahman bin Avf, vefatından önce Ömer'in koştuğu şartı Osman'a hatırlattı. Bu şart "Osman'ın insanların başıma Umeyye oğullarından kimseyi getirmemesi, Ali'nin de Haşim oğullarından kimseyi insanların başına getirmemesi" şartıdır. Osman, bu şartı kabul ederken, Ali, Abdurrahman bin Avf'a şu cevabı verdi: "Onu boynumda kesersem (yüklenirsem), bundan sana ne? Bana, Muhammed ümmeti için çalışmak düşer. Güç ve güvenilirliğin nerede olduğunu görürsem, Haşim oğullarında ya da başkasında olsun, onlardan yararlanırım." Abdurrahman şöyle dedi: "Hayır hayır, bu şartı kabul ettiğini söylemelisin." Ali, şu cevabı verdi: "Yemin olsun, bunu asla kabul etmeyeceğim."[56]

Sunduğumuz bu rivayetleri nasıl değerlendirirsek değerlendirelim, tarihçilerin kitaplarında bunlardan başkası yoktur. Bütün bunlardan ortaya çıkıyor ki, Ömer bin Hattab'a halef olacak kişinin seçimi için yapılan "şûra" sırasındaki çekişme, Ali bin Ebî Talib'in temsilciliginde Haşim oğulları ile Osman bin Affan'ın temsilciliğinde Umeyye oğulları arasında, "kabile" düzeyindeydi. Sorunu bu dar çerçevede (Haşim oğulları ile Umeyye oğulları) alır ve çoğunluk lazınlık ölçütüne göre karar verirsek, Umeyye oğullarının, genel olarak da Abduşems oğullarının, amca oğulları Haşim oğullarından daha kalabalık olduğunu görürüz. Bunun göstergesi şudur:[57] Müslümanların yalnızca Mekke döne-

53. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 583.
54. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 583; İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 26.
55. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 586.
56. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 26-27.
57. Mekke dönemindeki müslümanların çizelgesi, adları ve kabileleri için bkz. Salih Ahmed el-Alî, Muhâdarât fi Tarîhi'l-Arab, birinci cildin sonu.

mindeki 267 erkek olan sayısına dayanırsak, yalnızca 12'sinin Haşim ve Muttalib oğullarından olduğunu, oysa Abduşems oğullarından 26 erkeğin müslüman olduğunu görürüz.[58] Ayrıca, Abduşems oğulları, Muhammedî davetle savaşanların başında yer alıyordu. Bununla birlikte, Siyer kitaplarının belirttiğine göre, Haşim ve Muttatib oğullarının, daveti kendilerine duyurmak için *"En yakın akrabanı uyar"* (Şûra, 26/214) âyetinin indiği gün, Mekke'de toplantıya çağırdığı günkü sayılarının 45 erkeği geçmeyeceğini düşünebiliriz. Medine'de, özellikle Mekke'nin fethinden ve bütün Kureyş İslama girdikten sonra, sayı çoğunluğunun, Ümeyye oğullarında olması gerekir. Buna, bir de Hâşim oğullarına karşı Ümeyye oğullarının müttefiki olan ve Ammar bin Yasir'e sert cevap verdiğini görmüş olduğumuz Mahzûm oğullarını eklersek, "insanlar"ın önderlerinin görüşünü almak anlamına gelen *"şûrâ"nın, sayı açısından da demokratik seçimle, tartışmasız Osman lehine gerçekleştiğini anlarız. Ama buna devletin içindeki siyasî ve idarî nüfuzu eklersek, bundan sonraki paragrafta ortaya çıkacağı üzere, bu alanda Haşim oğullarının bu "iş"te bir ilgisi yoksa, "söz"ün zorunlu biçimde Ümeyye oğullarına ait olacağını görürüz.*

5. Emevî-Hâşimî Çekismesinin Tarihî Kökenleri

Ümeyye oğullarının Haşim oğullarına üstünlüğü ve iktidarı ele geçirmeleri sorununu, olayı yalnızca tarihî veriler çerçevesinde ele alarak objektif biçimde sunan eski tarihçiler arasında Takıyyuddin Makrizî'nin biricik olduğunu görebiliriz. Konuyla ilgili küçük, eskilerin yazdıkları alanda özgün bir kitap yazmış, adını da *en-Nizâ ve't-Tahâsum fimâ beyne Benî Ümeyye ve Benî Hâşim* (Umeyye oğulları ile Haşim oğulları arasındaki çekişme ve düşmanlık) biçiminde vermiştir.[59] Söze şöyle başlamıştır: "Ben, çok kez Umeyye oğullarının hilafet için yarışmasına şaşırdım ve kendileri bunu naşıl düşünürler, Umeyye oğulları ile Rasulullah'ın kovduğu ve lanetlediği[60] Mervan oğulları bu düşüncenin neresinde yer alır diye düşünürdüm. Umeyye oğulları ile Hâşim oğulları, Rasulullah'a (s.a.v.) şiddetle düşmanlık yapmıştır, ona sürekli eziyet etmiştir, yalanlamış durmuştur... Nihayet Mekke fethedildikten sonra, bilindiği üzere pekçokları İslam'a girmiştir... Yemin olsun, Umeyye oğulları ile bu iş, birbirinden öylesine uzaktır ki'. Çünkü hilafet için bir gerekçeleri yoktur, aralarında soy bağı da yoktur.."[61]

---

59. Leiden 1888 basımını kullanıyoruz.
60 el-Hakem bin Ebi'l-Âs bin Umeyye bin Abdişemse (Mervan bin el-Hakem'in babası), "tarîdu rasulillah" (Rasulullah'ın kovduğu) sanı verilmişti. Yürüyüş ve hareketini taklit ettiği için onu, Medine'den Taife kovmuştu.
61. Makrizî, *a.g.e.*, 30

Makrîzî, "yakınlık, İslama girişteki öncelik ve benimseyenlere göre vasiyet" gibi "hilafetin sebeplerinin Ali bin Ebî Talib'te biraraya geldiğini belirttikten ve "Umeyye oğullarının bu işle bir ilgisi yoktur" dedikten sonra, cahiliye döneminde Umeyye oğullarının Haşim oğullarına ve Muhammedî davete karşı düşmanca durumlar! Hz. Peygamber'le Ebu Süfyan önderliğindeki savaşları sunmaya başlar. Sözü şuraya getirir: "Uzun yıllar boyunca bu ve benzeri konularda kafa yorup durdum... Sonunda, Allah'a hamdolsun, Umeyye oğullarının halifeliği alış ve Haşim oğullarını engelleme sebebini kavradım. Çünkü, uzantısı süren işlerin başlangıcı (kökeni) da sürer gider. Herşeyin aşağıları, üstünlerine bağlıdır. Gizli her işin sebebi ortaya çıkarılınca, şaşkınlık da biter..."[62]

Umeyye oğullarının hilafeti elde etmesinin ve Haşim oğullarının bu konudaki başarısızlığının ardındaki bu "uzantılar", "aşağılar" veya sonuçların arkasındaki, bu "başlangıç" ve "üstünler" veya ilkler ve kökenler (sebepler) nelerdir?

Makrîzî, gördüğümüz üzere, ahlâkî olsun, dinî-akaidî olsun, hilafeti haklı kılan teorik "sebepler"i uzak ihtimal görür, ilgisini, Ümeyye oğullarının nüfuz ve iktidarı elde etmesini sağlayan, başta kabilelere ve bölgelere emîrlik (imret) olmak üzere, özel pratik sebepler üstünde yoğunlaştırır. Böylece Hz. Peygamber'in âmillerinin (vali-tahsildar) adlarını yazar. Mekke, Taif, Necran, Kinde, Yemen, Umman, Bahreyn, Teyma, Hayber ve Fedek âmillerinin hepsinin Ümeyye oğulları ve müttefiklerinden olduğu gözlemini yapar. Sonra, soru biçiminde şu sonucu çıkarır: "Rasulullah (s.a.v.) bu esası koyduğuna ve Allah'ın fethedilmesini nasip ettiği yerlerin işlerine getirmekle Umeyye oğullarını bütün insanlara tercih ettiğine göre, tahminleri nasıl güçlenmesin, ümitleri nasıl çoğalmasın ve kamu görevlerindeki (vilâyet) emelleri nasıl artmasın?"[63]

Makrîzî, Peygamberin "işler"den hiçbirinde Hâşim oğullarını tercih etmediğine ve Abbas'ın tavsiye ettiği üzere, hastalığı sırasında Ali bin Ebî Talib'in (hilafetle) içle bir ilgisi olup olmadığını peygambere sormaktan çekinmesine işaret ettikten, Hz. Peygamber'in (r.a.) yönetim ve emîrlikle ilgili olarak Ümeyye oğullarının önceden haber verdiği çeşitli olay ve durumlarını belirttikten sonra, Ebu Bekir dönemine geçer ve şunu söyler: Ebu Bekir (r.a.) de işleri yürütmekte Rasulullah'ın (s.a.v.) yolundan gitmiştir. Rasulullah'tan

62. Makrizî, *a.g.e.*, s. 30-31.
63 Makrizî, *a.g.e.*, *s. 34*.

(s.a.v.) sonra halife olunca Arapların irtidat etmesi üzerine, seferberlik ilan etti, onbir orduya onbir sancak dikti." Beş tanesi bu ordulardaydı, (Halid bin Velid, İkrime bin Ebî Cehl, Muhacir bin Umeyye; Umeyye oğullarından Said bin el-Âs ve Amr bin el-Âs). Bunlar, riddet hareketlerini ortadan kaldırdılar. Ebu Bekir, Irak ve Suriye'nin fethine karar verince, Halid bin Velid'i Irak'a, Yezid bin Ebî Süfyan'ı Suriye ordusunun başına getirdi. Daha sonra Yezid'e, başta Muaviye olmak üzere, her biri Suriye'deki kuvvetlerin başında olan ve sonra Halid bin, Velid'in de katıldığı, Halid bin Said bin el-Âs, ikrime bin Ebî Cehl, Amr bin el-Âs ve Velid bin Ukbe'nin birlikleriyle destek gönderdi. Bütün Suriye'nin fethi, hemen hemen Umeyye oğulları ve müttefiklerinden olan komutanların eliyle oldu,[64] Ömer de aynı yolu izledi. Mekke, Taif, Yemen, Umman, Yemame, Bahreyn, Suriye, Cezire (Mezopotamya) ve Mısır valileri, Umeyye oğulları ve müttefiklerindendi.

Makrîzî şu sonuca varıyor: "Rasulullah'ın (s.a.v.), Ebu Bekir'in (r,a.) ve Ömer'in (r.a.) valileri arasında nasıl Hâşim oğullarından kimsenin olmadığına bir bak. Bu ve benzerleri, Umeyye oğullarının dişlerini biledi, kapılarnı açtı, bardaklarını doldurdu ve içlerini tutuşturdu.[65]

Emevîlerin iktidarı ele geçirmelerini ve rakipleri Hâşim oğullarını uzaklaştırmalarını sağlayan sebep ve etkenler konusundaki Makrizî'nin bakış açısını siyaset dilimizle anlatacak olursak, "şûra" sırasında adayları Osman bin Affan'ı kabul ettirebildiklerini ve silahlı karşılaşma alanında Ali bin Ebî Talib'e karşı zafer kazanmayı başardıklarını söyleyebiliriz. *Çünkü onlar başından beri devletin sahipleriydi.*

İktidarın Emevîlere geçmesini, devletin kurulduğu ve yapılandığı biçimin nasıl meşru, hatta zorunlu kıldığını anlamak isteyen, devletin, Muhammedî davet devletinin ve dört halife devletinin yapısının niteliğini gözönünde tutmak zorundadır. Gerçekten de Muhammedî davet devleti, Medine'ye hicretten hemen sonra kurulmaya başladığına göre, bu devletin gerçek kuruluşu ancak Mekke'nin fethiyle gerçekleşti. Çünkü Mekke'nin fethinin gerçekleşme biçimi, önderleri, büyükleri ve "hükümeti" dahil olmak üzere Mekke halkı Kureyşin, Medine devletine sosyal durumlarını ve bu vaziyet içinde mertebeleri-ni koruyan müslümanlar olarak katılmalarını sağladı. Medine devletine bu yöntemle katılmaları; her ailenin Muhacir üyelerine ve çocuklarına kavuşma-

64. Makrizî, *a.g.e.*, s. 39.
65. Makrizi, *a.g.e.*, s. 41.

larını sağlamış oldu. Devlet, müslüman olmuş biçimde Kureyş devletine dönüştü. İslam'dan önceki Mekke'deki Kureyş "devlet"inde sayı ve hazırlık (yani maddî güç) Umeyye oğulları ile Mahzûm oğullarına, Bedir gazvesinden sonra da özellikle Umeyye oğullarına ait olduğundan, Muhammedî davet devleti, Mekke'nin fethinden sonra, Umeyye oğullarının ilan edilmemiş liderliğinde, hızla müslüman, Kureyş devletine dönüştü. Bu, pekçok tanığın ortaya koyduğu gerçek durumdur. Sözgelimi, Emevîlerin ve davet devletinde Kureyş'in önderi Ebu Süfyan'ın dikkate değer durumu böyledir. Onun itibarı kendisine iade edildi. Hatta, Rasulullah (s.a.v.) Mekke'nin fethi günü halk içinde "Ebu Süfyan'ın evine giren güven içindedir" diye duyuru yapılmasını emrettiğinde itibar ve konumu korunmuştur. Ebu Süfyan'a, Hz. Peygamber'in hayatı boyunca "kabile seyyidi" gibi davranılmıştır. Öyle ki bazı kaynaklar İbn Abbas'tan naklen şunu belirtir: "Ebu Süfyan, Rasulullah'tan (s.a.v.) ne istediyse, hepsine evet dedi."[66] Buna, daha önce Makrizî'nin işaret ettiği üzere, Ebu Süfyan'ı Necran âmili tayin ettiğini, Attab bin Esîd el-Umevî'yi fetihten sonra Mekke'de amil bıraktığını, Yemen, Bahreyn... âmillerini Umeyye oğulları ile müttefiklerinden seçtiğini eklersek, Muhammedî davet devleti yapısının, Mekke'nin fethinden sonra, nasıl Kureyş'li bir nitelik taşıdığını kavrarız. Bu devlette, idarî ve malî otoriteyi (valiler ve zekât tahsildarları), fetihten önceki Mekke'de idarî ve malî otoriteyi elinde tutan aynı kabilenin, Umeyye oğulları ve müttefiklerinin adamları üstlendi. Ebu Bekir zamanındaki riddet savaşları da, onlara askerî otoriteyi ekleyici nitelikte olmuştur. Riddet ve peygamberlik iddiası hareketlerinin ortadan kaldırılan ve tasfiye eden askeri komutanlar, esasen Manhum oğulları ile Umeyye oğullarından olmuştur. Bu komutanlar, Irak ve Suriye'deki, daha sonra Fâris (İran), Mısır ve Afrika'daki büyük fetihleri de gerçekleştirmişlerdir. Böylelikle, "insanların Cahiliye'deki eşrafı, İslam'da da eşraf oluyor." Tıpkı bir nakilde (eser), yer aldığı gibi (fakih -anlayışlı, bilgin- oldukları sürece" ekiyle).

Burada, devletin yeniden kurulmasını sağlayan "riddet harpleri" üstünde biraz durmalıyız. Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanındaki Muhammedî davet devleti, federasyon niteliği taşıyordu. Çekirdeği, daha önce açıkladığımız gibi, o günkü Medine'de oturan kabile toplulukları arasındaki ilişkileri düzenleyen ve daha çok "federal anayasa"ya benzeyen Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sahîfesine dayanmıştı. Bu nitelik, Mekke'nin fethinden sonra ister Önderlerinin girişi-

66. Müslim, Sahih'inde zikreder. Ahmed Emin, Duha'l-İslâm, c. 2, s. 132'de nakletmiştir.

miyle, ister Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen yazılı davetin kabulüyle, isterse yeni devletin nüfuz ve otoritesine boyun eğerek olsun, kabileler peşpeşe "İslama girme"ye başlayınca iyice belirginleşmiştir. Her halükârda, "İslâma girme", davet devletine siyasî bağlılığı ilan anlamına gelir. İslâmı benimsemenin ve siyasî bağlılığı anlatabilecek biricik dikkate değer maddî şey zekât ödemek olduğundan, Mekke'nin fethinden sonra müslümanlığını ilan eden kabileler, başlarında seyyidleri ve yöneticileri olduğu halde, kendi içlerinde bağımsız kalmışlardır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) onlar nezdindeki temsilcilerinin görevi, zekat tahsil etmekten ve insanlara İslâmı öğretmekten öteye geçmemiştir. Bu alanda bazı istisnalar olmakla birlikte, genel kural şudur: Hz. Peygamber (s.a.v.), belde "emîrleri"nden ve kabile şeyhlerinden emirlik ve otoritelerinden vazgeçmelerini istememiştir. Bilakis kendileri ve kabileleri adına İslâm'ı benimsediklerini ilan etmelerinden hemen sonra yerlerinde bırakılmışlardır. Bu alanda kaynaklar bize önemli bir belge bırakmıştır. Bu belge, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Hâris bin Ebî Şemer el-Gassânî'ye gönderdiği mektuptur: "Esirgeyen bağışlayan Allah adına, Allah'ın elçisi Muhammed'den Hâris bin Ebî Şemer'e: Doğruya uyanlara, Allah'a inananlara ve doğru söyleyenlere selam olsun. Seni tek ve ortaksız Allah'a inanmaya çağırıyorum. İktidarın sana kalır."[67]

Böylece, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatının son günlerinde neredeyse bütün Arap yarımadasını içine aldığında Muhammedî davet devletinin yapısı, daha çok federasyon niteliğindeydi. Halkı fetih yoluyla İslâma giren beldelere Hz. Peygamber, görevlilerini tayin ederdi. Hicaz ve Necid beldelerinin durumu böyleydi. Öteki yörelere gelince, müslüman olduklarını ve zekât ödemeyi kabul ettiklerini ya da barışı kabul edip cizye ödemeyi kabul ettiklerini açıkladıktan hemen sonra, emîr ve başkanlarını görevlerinde bırakmıştır. Hükümdarı (melik) Münzir bin Sârâ müslüman olduğunda "Bahreyn krallığını, emîri Cundelâ'nın oğulları Ceyfer ve Abd müslüman olduklarında "Ummân krallağı"nın, Hımyerli emîrleri bulunan Yemen emîrliklerinin durumu böyleydi. Yemen'de San'a kentinde Fârisî (İranlı) Bâzân bin Sâsân vardı. Hepsi müslüman olmuşlardı. "İbille", "Dûmetu'l-Cendel" ve "Necran" emîrliklerinin emîrleri ise hıristiyandılar, cizye ödüyorlardı. Emîri yahudi olan "Teyma" emîrliği de böyleydi. İster emîr ve hükümdarları müslüman olsun, isterse barış andlaşması yapıp cizye ödemeyi kabul etsin, bütün bu yörelerin halkı, Hz. Peygamber'e

67. Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye*, s. 126.

(s.a.v.) yalnızca peygamberlik sayesinde "iktidar"a erişen, tıpkı İslam'dan önce, sancakları altındaki kabilelerle ilişkileri itâvet (mal) ödemeyi ve gerektiğinde kabile ittifakları çerçevesinde "askeri" birlik hazırlamayı geçmeyen, Kinde hükümdarları veya başkalarına "itâvet" ödediğinde yaptığı gibi, kabilelerin de zekât ödemeye başladığı büyük bir kabilenin (Kureyş'in) başkanı olarak bakmışlardır. "Kabile" devletinin yapısı, daima federal birlik niteliğinde olmuştur.

Bunun için, hactan dönüşünden sonra Hz. Peygamber'in hastalık haberi kabileler arasında yayılır yayılmaz, hepsi de anlaşmışlar gibi, zekât tahsildarlarına karşı başkaldırı ve isyana, dolayısıyla küçük kabilelerin yaptığı gibi "itâvet"ten kurtulma konularında yarışmaya başladılar. Büyük kabileler ise, başkaldırma konusunda görüş birliği sağladıklarında ve fiilen yaptıkları gibi "Münzir bin Numan bin Münzir'e krallığı iade ederiz" dediklerinde, Bahreyn'deki Rebia oğullarının yaptığı gibi, eski iktidarı geri alma isteklerini gizlemedi."[68] Bunun da ötesinde, daha önce açıkladığımız gibi, bu başkaldırıların en tehlikelisi, Kureyş'in iktidarını yok etmek ve peygamberlik iddiasından hareketle yerine başka bir iktidarı geçirmek isteyeniydi. Böylelikle, Hz. Peygamber'e haleflik Muhacirler'e, yani Kureyş'e geçmiş olduğundan, "riddet" tamamen yeni bir durum yaratmıştır. Kureyş, bu kez islâm sancağını taşıyarak, çocuklarının ve kadınlarının yardımlarıyla devleti yeniden kuracaktır. Şimdi Kureyş'in başında Umeyye oğulları ile Sakîf ve Mahzûm oğullarından müttefikleri vardır. Bunlar büyük amcalarının oğulları olan Kays bin Mudar oğullarıdır. Böylelikle, "Kays-Kelb", "Mudar-Rebîa" veya genel olarak "Adnân-Kahtân" ayrımı, kabile alanındaki temel ayrımlardan olacaktır. Bu, özellikte Emevî çağının başından itibaren yoğunlaşacaktır.

Burada vurgulamamız gereken nokta şudur: "Araplar"ın İslâma girmesi bu kez güç yoluyla, Kureyş ve amca oğulları Kays ve Mudar aracılığıyla gerçekleşmiştir. "Mudar" topluluğu açısından yakın "öteki", yarımadanın kuzey sakinleri "Rebia" topluluğudur. Uzak "öteki" ise, kuzey Araplarının atası "Adnan"ın karşılarına konulan güney Araplarının atası "Kahtan"dır, bu ikisi kardeş veya amca oğullarıdır. Bu ayırım, ister Mudar/Rebia, Adnan/Kahtan biçiminde Ebu Bekir dönemindeki riddet savaşlarında kabile muhayyilesinde açık biçimde görülsün, isterse Emevî çağından itibaren belirsin ve yoğunlaşsın, o günkü Arap muhayyilesine hâkim olması zorunlu şey, Kureyş'in ve Kays Aylân oğul-

68. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 286; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, c. 2, s. 249.

larından amca oğullarının “Araplar”ı, Kahtân oğullarının güney Araplarını, Rebia oğullarının ise yarımadanın doğusundaki Arapları yönetmeye başlamasıdır. Böylelikle “kabile” alanındaki çekişme, bir yandan Rebia-Mudar, öte yandan da Adnânîler-Kahtânîler çekişmesine bürünecektir. “Düşmanımın düşmanı dostum” olduğundan, Rebia, dikkate değer biçimini en alt düzeylerde, sözgelimi Kays-Kelb birimlerinde bulan Adnânî-Kahtânî çekişmesi düzeyinde teorik müttefik olarak kalmakla birlikte, Mudar’ın Adnânîler düzeyinde iç düşmanı olacaktır. Ayrıca burada, Rebia ile Kahtânîler arasında ittifaklar kurulduğuna da işaret etmeliyiz. İslâmdan önce Kinde ile Rebia arasında yapılan “Ziâb” (kurtlar) ittifakı bunlardandır.[69] Daha sonra göreceğimiz gibi, Rebia ile Kinde, Ali-Muaviye çekismesinde aynı safta olacaktır.

Rebia-Mudar, daha genel olarak Adnânîler-Kahtânîler çekişmesi, riddet harplerinden öncesiyle ilgili “tarihî” bir çekişme olmuştur. Bunlardan biri, şudur: Arap Yarımadasının doğusundaki insanlar, Rebia’dan olduğu için peygamberlik iddiasındaki Müseylime el-Hanefi’yi destekliyorlar, Mudar’dan olduğu için Muhammed’e (s.a.v.) düşmanlık ediyorlardı. Kaynaklar bize çekişmeyi yansıtan, insanlar arasında şöhret kazanmış ve davranışları yönlendirmiş cümleler nakleder. Biri şudur: “Bize, Rebia’nın en yalancısı, Mudar’ın doğru söyleyeninden daha sevimlidir.” Nitekim, şu olay nakledilir: (Rebia’nın) Nemir kolundan bir adam Yemâme’ye, Müseylime’nin beldesine gitti, “Müseylime nerede?” diyerek onu sordu. “Dikkat et, rasulullah de” diye uyardılar. “Görünceye kadar, hayır” dedi. Müseylime gelince, “sen Müseylime misin?” diye sordu, “Evet” deyince, “Sana kim gelir?” diye sordu. “Rahmân” cevabını verdi. “Karanlıkta mı, aydınlıkta mı?” diye sorunca, “Karanlıkta” dedi. Adam şunu söyledi: “Senin yalancı olduğuna, Muhammed’in doğru söylediğine tanıklık ederim. Ama, Rebia’nın en yalancısı, Mudar’ın doğru söyleyeninden bize daha sevimlidir. Adam Müseylime’den ayrılmadı, riddet savaşlarından birinde onunla birlikte öldürüldü.[70]

Gerçekten de Müseylime’nin hareketi, Kureyş’e karşı bir tepki oluşunda çok açıktır. Bu, Müseylime konusunda Hz. Peygamber’den rivayet edilen hadislerden anlaşılıyor. Sözgelimi, Buharî’nin İbn Abbas’tan rivayet ettiği hadîs şöyledir: Müseylimetü’l-Kezzab, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde geldi ve “Muhammed kendinden sonra işi bana verirse, ona uyarım...” demeye başladı.

69. Ya’kubî, *Tarih*, c. 1, s. 246.
70. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 277.

Bunu, Rasulullah'tan fiilen istedi. Şu cevabı verdi: "Şu parçayı sana vermemi istesen de sana onu vermeyeceğim... [71] Müseylime, Hz. Peygamber'e şu mektubu yazdı: "Rasulullah Müseylime'den, Rasulullah Muhammed'e. Sana selam ederim. Ben, işte sana ortak oldum. Yeryüzünün yarısı senin, yarısı Kureyş'in. Ama Kureyş haddi aşan bir topluluktur." Hz. Peygamber, şu cevabı yazdı. "Esirgeyen bağışlayan Allah adına. Allah'ın elçisi Muhammed'den yalancı Müseylime'ye. Doğruya uyanlara selam olsun. Yeryüzü Allah'ındır, onu dilediğine verir. Sonuç, sakınanlarındır." Bu, onbirinci yılın sonundaydı.[72] Rivayete göre, Müseylime, bir gün kavmine şöyle hitap etmiş: "Hanife oğulları! Allah, Kureyş'e peygamberliği sizden daha haklı kılmamıştır. Ülkeniz onlarınkinden geniş. Ovanız (tarımınız) onlarınkinden çok. Cibril sizin arkadaşınıza, tıpkı onların arkadaşına indiği gibi iniyor." Aynı çerçevede, şuna da işaret etmeliyiz: Hz. Peygamber (s.a.v.) vefat ettiğinde, Tuleyha el-Esedî peygamberlik iddia ettiğinde, Umeyme bin Hısn kabilesî Gatafân içinde başkaldırdı. Cahiliye döneminde kabileler (Gatafan ile Esed) arasındaki ittifakı yenilemeye ve Kureyş'e savaş açmaya çağırdı, şöyle dedi: "Eskiden aramızda olan ittifakı yenileyeceğim, Tuleyha'ya uyacağım. Yemin olsun ki, müttefiklerden bir peygambere uymamız, Kureyş'ten bir peygambere uymaktan bize daha sevimlidir. Muhammed öldü, Tuleyha yaşıyor." Görüşünü kabul edip, irtidat ettiler."[73] Bu düşmanlığı, yarımadanın doğu sakinleri (Rebia) ile batı sakinleri (Mudar) arasında kabul ve yoğunlaştırma konusunda, otorite sahibi olan Kureyşliler arasında, çok güçlü anlamı bulunan şu cümle yayıldı. Şöyle diyorlardı: "Allah, peygamberini Mudar içinde gönderdiğinden beri, Rebia, Rabbine öfkelidir."[74]

Yemen'deki Esved el-Ansî isyanı, başından beri "millî" nitelikteydi.[75] Çağrısında, İranlıların Yemen'i işgalleri sırasında Yemenli ana ile İranlı babadan doğan "çocuklar"a (ebnâ=melezler) karşı soylu Yemenliler asabiyetini bayrak yaparak yola çıktı. Bu "çocuklar", Muhammedî davete ilk olumlu yanıt verenlerdi. "Çocuklar"a, onlar sayesinde de İslâma, dolayısıyla kuzey Araplarına karşı Yemen asabiyetinin tahrik edilmesiyle, Esved el-Ansî, üç aydan az bir zamanda en önemli Arap kabilelerini kendisine katmayı başardı. Hareketi, müslümanlar ancak tuzak kurarak öldürdüğü anda durdu, ama tamamen bit-

71. Buharî, *Sahih*, c. 2, s. 53-54.
72. İbn Hişam, *Sîret*, c. 1, s. 600-601.
73 Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 262.
74. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 388.
75. Dar mahalli anlamıyla: Bölge ve aşiret olarak Yemen ve Yemenliler taassubu.

mek üzere değil, yandaşlarının Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatını duyar duymaz yeniden başkaldırmasına kadar durdu, Esved el-Ansî'ye direnen Ebu Bekir'in San'a valisi yaptığı "çocuklar"ın reisi Firuz'a öfke duyduğu için müslümanların ordusu başındaki Kays bin Abdiyegûse'l-Mekşuh, başkaldırdı ve irtidat etti. Sözü edilen bu İbnu'l-Mekşûh, "çocuklar"ın Yemen'den kovulmasına çağrı yapmaya başladı. Kabile reislerine şunu yazdı: "Ebnâ (çocuklar), sizin topraklarınıza el koymuştur, aranıza yerleşmiştir. Onları terkederseniz, sizden ayrılmazlar."[76] Esved el-Ansî'nin yandaşları ona katıldı. "Ebnâ"yı ülkeleri Faris'e göç ettirdiler, kimisi deniz yoluyla Aden'e gitti, kimisi karadan gitti.

Yemen'deki riddet hareketi, Esved el-Ansî ve ardçılarıyla sınırlı değildi. Kinde de irtidat etmişti. Başlarında krallarının oğulları, Amr bin Muaviye oğulları, Hâris bin Muaviye oğulları vardı. Önderlikleri bu Hâris oğullarından birine, riddet hareketine önderlik eden Eş'as bin Kays'a geçti. Ama işin sonunda başlarında Muhacir bin Umeyye ile İkrime bin Ebî Cehl'in bulunduğu Kureyşli Müslümanların ordusu önünde hezimete uğradılar. Eş'as teslim oldu, tutsaklarla birlikte Ebu Bekir'e götürüldü. Eş'as bundan önce elçiler yılında Hz. Peygamber'i (s.a.v.) kutlamak için Kinde kurulu içinde Medine'ye geldiğinde, Ebu Bekir'in kızkardeşine evlilik teklifi yapmıştı. Eş'as, Ebu Bekir'e özür belirtti. Ebu Bekir, karısını ona iade etti ve serbest bıraktı. Eş'as bin Kays'ın Muaviye ile Ali arasındaki fitnenin çıkarılmasında önemli bir rolü olacaktır. Çünkü Ali'nin komutanlarından biri olmuştur. Bu olay da, daha sonra göreceğimiz üzere Ali yandaşı Yemenliler ile Muaviye yandaşı Mudarlılar arasındaki çatışma çerçevesinde gerçekleşecektir.

6. Riddet (Dinden Dönme) Savaşları, Büyük Fetihler ve Bunların Sosyo-Politik Sonuçları

Riddet savaşları sırasında, o günkü siyasî düşüncenin temel belirleyicisi olarak, kabilenin muhayyilesine hâkim olmaya başlayan bu yığınlaşmalar, muhalefetler ve çatışmalar, Ömer bin Hattab zamanındaki büyük fetih savaşlarıyla, bir yandan Irak ve Fâris (İran), öte yandan da Suriye ve Mısır'ın fethiyle birlikte yoğunlaşacak ve derinleşecektir. Belirttiğimiz gibi, riddet hareketleri Ebu Bekir zamanında silahlı güçle söndürülmüştü. "Fatihler", esasen Kureyş'ti. Ötekiler, yani Araplar ise, irtidatlarının cezası olarak, çok sert biçimde, savaşta bozguna uğrayan muamelesi gördüler. Riddet savaşlarının Kureyş aleyhinde

76. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 296.

"Araplar"ın gönüllerine ekmiş olabildiği kini değerlendirebilmek için, öncelikle Ebu Bekir'in öteki Arap kabilelerine gönderdiği mektuba işaret etmek gerekir: "... Muhacirler, Ensar ve iyilikle uyanlardan kurulu bir ordu başında filancayı size gönderdim. Ona Allah'ın mesajına çağırıncaya kadar kimseyle savaşmamasını ve öldürmemesini emrettim. Kim ona yanıt verir, dediğini kabul eder, kötülükten vazgeçer ve iyilik yaparsa, onu destekler ve ona yardımda bulunur. Kim karşı çıkarsa, bu yüzden onunla savaşmasını emrettim. Geriye kalanları yakalamasını, ateşte yakmasını, öldürmesini, kadın ve çocukları tutsak etmesini emrettim."[77] Bunlar, yalnızca uzaktan gelen yalın tehdit cümleleri değildir. Bilakis, kesin ve sert biçimde uygulanan talimatlardan ibarettir. Çünkü mürted kabilelerin çoğu, "Allah'ın çağrısı"nı kabul etmemiş, savaşmayı yeğlemiştir.

Aynı şekilde, rivayetler şunu belirtiyor: Ebu Bekr'in Tuleyha el-Esedî'yle savaşacak ordunun başına getirdiği Halid bin Velîd, "Bezzâh'a" denilen yere gitti. Tuleyha'nın çevresinde bir araya gelen Esed ve Gatafân topluluklarıyla karşılaştı, iki taraf savaşa girdi. "Düşmandan pekçok kişi öldürüldü, pekçok tutsak alındı. Halid, evcikler yapılmasını emretti. Ateşler yakıldı. Tutsaklar bunlara atıldı."[78] Ebu Bekir, Halid'e şu mektubu yazdı: "... Müslümanlardan birini öldüreni yakaladığınızda, onu öldürün, başkasına ibret olsun. Allah'a karşı çıkanları, salâh (kamu yararı) görüyorsan, öldür. Halid, Bezzaha'da bu amaçla çevreye gidip gelerek bir ay kaldı. Bazılarını yaktı, kimilerini iple astı, bazılarını, taşla ezdi, kimilerini de dağ başlarından (uçurumlardan) attı."[79] Esed ve Gatafan'dan bir kurul, barış istemek üzere Ebu Bekir'e gelmişti. Ebu Bekir onlardan kahredici savaş ile başeğdirici bir vazgeçiş arasında seçim yapmalarını istedi. Dediler ki: "Ey Rasulullah'ın halifesi! Savaşı biliyoruz da, başeğdirici vazgeçiş nedir?" Şu cevabı verdi: "Silah ve atlarınız alınır. Allah, peygamberinin halifesine ve mü'minlere özrünüzü kabul ettirecek bir durum gösterinceye kadar deve kuyruklarının peşinden giden topluluklar olarak kalırsınız. Bizden aldıklarınızı verirsiniz, biz sizden aldıklarımızı vermeyiz. Ölülerimizin cennette, ölülerinizin ise cehennemde olduğuna tanıklık edersiniz."[80] Bunun gibisi veya buna yakını, öteki mürtedler için de gerçekleşmiştir.

77. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 258.
78. Zehebî, *Tarîhu'l-İslâm*, *s. 31.*
79. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 265.
80. Zehebî, *a.g.e.*, *s. 32.*

Müslüman ordular, Kureyşli komutanların önderliğinde Irak ve Suriye'nin fethi için kuzeye doğru ilerlemeye başladığında, Ebu Bekir, irtidat etmiş kabileleri fetih işlemlerine katmamaya özen gösterdi. Çünkü bu konuda güven içinde değildi, "iç güvenlik" alanında bu durum yüzünden sıkıntılı bir durum doğdu. Çünkü, "Araplar", herhangi bir anda "Kureyş iktidarı"na başkaldırabilirdi, işler eski duruma dönebilirdi. Bu yüzden Ömer, halife olunca, Kureyş ve başkasından bütün "Araplar"ı eşit olarak askere aldı, Fâris (İran) ve Bizans topraklarının fethine gönderdi. Bu konuda ondan şu olay nakledilir: "Arapların birbirlerine sahip olmalarını asla istemezdi. Çünkü, Allah yeryüzünü genişletmiş, yabancı toprakların fethini nasip etmiştir. Cahiliyede ve İslâm'da Arap tutsakların fidyesi konusunu danıştı; efendisi için doğuran kadın hariç... Ömer şöyle dedi: Arab'a karşı mülk (köle edinmel iktidar) olmaz.[81] Böylece, riddet savaşlarına katılanları fetih yapmak için görevlendirdi. "Her yönden hızlıca koşuştular. Onları Suriye ve Irak'a gönderdi."[82] Irak'taki Arap ordularının komutanı, Müsenna bin Hârise'nin, İranlıların Yezdicerd çevresinde birleştiğini, işlerinin düzene girdiğini ve Sevâd halkının sözünden döndüğünü bildiren mektubu gelince, Ömer şöyle dedi: "Yemin olsun ki, Acem hükümdarlarını Arap hükümdarla vuracağım." Böylece "hiçbir reisi, görüş sahibini, şeref ve güç (genişlik) sahibini, hatip ve şairi bırakmayıp gönderdi. En seçkin insanları gönderdi." Ömer, Müsenna ve beraberindekilere bir mektup yazdı. Acemlerin yanından çıkmalarını, Acem'den sonraki sulara dağılmalarını, Rebia, Mudar ve müttefiklerinden yardım edebilecekleri ve atlıları bırakmayıp, gönüllü veya zorla getirmelerini emretti... Ömer, valilerine şunu yazdı: "Araplar, yardım edebilecek, at, silah ve görüş sahiplerini bırakmayıp oraya göndermelidir."[83] Bu Kâdisiye savaşına hazırlık içindi.

Bu, bütün "Araplar'ın askere alınmasıdır (tecnîd). "Araplar" kabilelerden oluştuğuna ve her kabile öteki kabilelerle dayanışma yaparak bağımsız birim olarak aynı safta savaştığına göre, askere alma, savaş düzenleme, toplanma yerleri belirleme... vb., işte bütün bunlar, "kabile"nin gereklerine boyun eğmeliydiler: Askere alınan kabile bireylerinin sayımı, soy yakınlığı veya ittifak esasına göre küçük kabileleri birbirine katma, dolayısıyla büyük kabile toplulukları kurma. İstikamet Irak ve Suriye olduğundan, çoğu kez bir kabilenin iki bölüme ayrılması durumu ortaya çıktı: Suriye'ye gönderilen bölüm, Irak'a gönde-

81. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 304-305.
82. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 362.
83. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 379; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, c. 2, s. 308.

rilen bölüm. İşte burada, hep birlikte yeni bir kabile kütlesi oluşturmak üzere en yakın kabilelerle bir bölüm oluşturulduğu gözlenir. Böylelikle toplanma merkezleri veya bu amaçla kurulmuş Basra ve Kûfe gibi kentler, çeşitli kabilelerin "semtler"inden ibaret olmuştur: Her semtte, bir kabile veya aralarında kan veya ittifak bağı bulunan kabileler topluluğu vardı. "Böylelikle, Ömer devrinden itibaren Arap kabileleri, Cahiliye dönemindeki küçük kabile birimlerinin yerine geçen büyük kabile kütleleri oluşturarak yeni yerleşim yerlerinde ve beldelerde toplanmaya başladı. Çünkü kabilelerin bu bölgelerde güçler dengesi arzusu, her kabilenin kollarını tek bir sancak altında toplanmaya yöneltmiştir. Belki de büyük kabileye, ittifak yoluyla, soy bağının bir araya getirdiğe alt kollar ve öteki küçük kabileler katılmış olabilir. Sözgelimi Dabbe, Rebâb ve Muzeyne kabileleri, Temîm kütlesinin bir parçası olmuştur. Daha sonra, bu kabile toplanmasının çerçevesi, Nîzariyye ve Yemeniyye bağlarını ortaya çıkışıyla daha da genişlemiştir... İşte bu yüzden, beldelerin planlama bu kabile temeline dayanmıştır. Hatta, bazı beldelerde, Arapların Nizarlı ve Yemenli kökenine ayrımı dikkate alınmıştır. Belirtildiğine göre, Sa'd bin Ebî Vakkas. (h. 14 veya 17. yılda) Kûfe'yi kurarken Nizar ve Yemenliler arasında kura çekti. Yemenlilerin kurası doğu bölümüne, Nizar'ınki batı bölümüne çıktı."[84]

Fetih sırasında, askere alma ve kabileleri dağıtma yönteminin kabile bağlarını ortaya çıkarma ve yoğunlaştırmada oynadığı role ek olarak; Ömer bin Hattab tarafından "divanu'l-atâ"nın (maaş divanı) kurulmasının ve insanların buradaki dizilişlerinin bu konuda küçümsenmeyecek bir rolü vardı. Maaş düzeninin belirlenmesi, insanların kabilelerine ve köklerine göre tasnifini gerektirmiştir. Soy bilginleri (nessâb) köklerine ve asıllarına göre neseplerin yazımı ve kabilelerin tasnifine çalışmıştır. Adnanî (kuzey) ve Yemânî (güney) bağlarının temelleri belirlendiği gibi, bu iki bağ çerçevesinde kabile köklerinin temelleri de belirlenmiştir. Bu yazımın, kabilelerin nesepleriyle ilgilenme ve yazımı için titizlik gösterme konusunda etkisi olmuştur. Bu da, nesebini belirlemeye, onunla öğünmeye, soy ve yakınlık bağının bir araya getirdiği kabilelere meyletmeye yol açmıştır.[85]

Aynı anda iki cephe, Irak ve Suriye cepheleri bulunduğu için, yarımadanın doğusunda Katar'dan Irak'ın kuzeyine kadar olan bölgede oturan Rebia kabileleri, Yemen veya başka yerlerden gelen öteki kabilelere karşılık, büyük bir

84. İhsan en-Nas, *el-Asabiyyetu'l-Kabliyye ve Eseruha fi'ş-Şi'ri'l-Umevî, s. 188-189.*
85. İhsan en-Nas, *a.g.e.*, s. 190.

kabile kütleleşmesi oluşturarak, bütünüyle Irak cephesine yönelmiştir. Cahiliye döneminden beri (Gassân, Tenüh, Lahm, Cüzâm, Kudâa ve Kelb.. gibi) çoğu Yemen kökenli Arap kabilelerinin konakladığı Suriye'ye gelince, bir yandan (Yemen'i işgal etmiş olan) İranlılarla savaştan korkan; öte yandan da buradaki selefleriyle (öncüleriyle) oturmayı yeğleyen Yemen'den askere alınan kabilelerin hedeflediği yön olmuştur. Öte yandan Mudar kabileleri, Irak'a yönelmeyi yeğliyordu. Ancak Ömer bin Hattab, kabilelerin bu isteklerine koşut davranmıyordu. Tam tersine, çoğu kez Irak'ı yeğleyeni bütünüyle veya bir bölümüyle Suriye'ye gönderiyor veya tam aksine gönderiyordu. **Böylelikle Ömer zamanındaki "fetih", kabileleri bağımsız, ama doğrudan iletişim ve kaynaşma içinde birimler olarak askerî karargâhlarda (emsâr=ordugâh) toplamakla belirginleşen yeni bir kabile durumu yaratmıştır. Öyle ki, bu durum, bir yandan genel asabiyetleri arıtıyor, bir yandan da birbirine karşı uyarıyordu.**

Öte yandan da, kabilelerin dağıtım yöntemini belirliyor veya en azından çekişme ve anlaşmazlığı Irak ve Suriye arasında yoğunlaştırıyordu. Irak'ta, coğrafî yakınlıkları dolayısıyla, Rebia ve Temim başat olmuş, buraya fetih amacıyla asker olarak gönderilen Yemenli kabileler de yanlarında yer almıştır. Suriye'de ise başatlık (hakimiyet), etkinliği veliahd Yezid'in kendilerine mensup annesiyle evlenmiş olan Muaviye döneminde güçlenen "Kelb"in başında yer aldığı, islam'dan önce Suriye'ye yerleşmiş olanların liderliğinde Yemen kabilelerinindi. Buradaki çekişme, Yemenli Kelb ile Mudarlı Kays arasındaydı. Rebia Irak'ta tek başına olmadığı gibi, Yemenliler de Suriye'de yalnız değildi, yanında Hevazin (Sakîf de onlardandır); Gatafân ve Suleym gibi Kayâ kabileleri de vardı. Mısır'a gelince, fetih hareketine katılan, sonra orada yerleşen Arap kabilelerinin çoğu, Yemen kabilelerindendi.

Irak ve Şam arasındaki "kabile" düzlemindeki ayrılık yönlerinden birisi, Irak'taki kabilelerin, Kûfe ve Basra'da onlu düzende dağıtılmalıdır: "Her kabile veya aynı kökenden gelen kabilelerden bir zümre, tek onda bir oluşturur. Taktik açısından kabilelerin bu düzeni, askerlerin hızla toplanmasına, maaş (atâ) ve fey (ganimet) dağıtımının kolaylaşmasına yardım ediyordu.[86] **Ama buna karşılık, kabile asabiyeti güçlendi. Çünkü, anlaşmazlığın dayandığı biricik ilke, "kabile"ydi.** Kentlerin oturanlara göre dağıldığı Suriye'ye gelince, fetih için askere alınan ve Arap yarımadasından gelen kabilelerin dağıtımında, başka bir düzen, "ecnâd" (askerî birlikler) düzeni izlenmiştir. "Arap orduları,

86. İhsan en-Nas, *a.g.e., s. 219.*

Suriye'nin başlıca kentlerine yakın yerlerde karargâh kuran birlikler halinde dağıtılmıştır. Her ordu (cund, ç- ecnâd), oluştuğu kabilelere değil, bulunduğu yere nisbet ediliyordu. Cundu'ş-Şâm (Suriye ordugâhı), Cundu'l-Ürdün, Cundu Kınnesrîn vb. denirdi.[87]

7. Fetihlerden Sonraki Kabile Yapısının Fitne Olaylarındaki Rolü

Ömer bin Hattab dönemindeki fetih işlemlerinin oluşturduğu bu kabile "harita"sının akılda tutulması, ilkin Osman döneminin tanık olduğu iç olayların, daha sonra da Ali ve Muaviye döneminde ortaya çıkan iç savaşın anlaşılması için zorunludur. Arap kabilelerinin, belirttiğiniz biçimde askere alınması, Ebu Bekir döneminde Kureyş ile "Araplar" arasındaki ilişkileri düzenleyen "hukukî" durumu değiştirmiştir. Bu, zafere erişenin Kureyş olduğu bir savaşta - Kureyş, Sakîf ve Yesrib ile dışındaki bütün-mürted Arapları yenilenler durumuna getiren riddet savaşlarının gerektirdiği ilişkidir. Ama "fetih" için askere alma, siyasî durumu hiçbir şekilde değiştirmemiştir: Yönetim ve başkanlık, daha genel olarak iktidar ve "devlet", Kureyş'indi. Halife, büyük devlet adamları, belde reisleri ve valileri, ordu komutanları, hep Kureyş'tendi. Kelimenin dar kabilevî anlamıyla Kureyşli olmayan bulunmadığında, o Kureyş'e Mudar'da buluşur veya müttefiklerindendir. Bir de buna bir yandan Kureyş'in önderi olarak Umeyye oğulları, dolayısıyla Osman'ın son zamanlarında Mudar "kabile"sinin etkinliğinin belirişini, öte yandan da Ömer bin Hattab'ın maaş dağıtımında izlediği (bundan sonraki bölümde açıklayacağımız Hz. Peygamber'e yakınlık ölçüsüne dayalı) yöntem dolayısıyla, özellikle Kureyş'e mensup devlet büyüklerinin servetlerindeki artışı eklersek, Osman dönemindeki "emsâr"ın (çevrenin) "kabile" düzlemindeki başkaldırmasının, nasıl "Araplar"ın Kureyş'e karşı ayaklanma anlamına geldiğini iyice kavrarız. Böylelikle, kabile şartlarının oturuşmuş, daha az belirgin ve kötü, Emevî huzurunun güçlü ve başat olduğu Suriye ayrık tutulursa, o günkü başlıca merkezler olan Kûfe, Basra ve Mısır, Kureyş iktidarı altında yardımları ve kanlarıyla ülkeleri fethederken, ganimet, haraç ve cizyenin bir bölümünün başat durumdaki Kureyş'e gitmekte olduğunu hisseden "Araplar"ın karargâhlarından ibarettir. Bu iki lemin, Kureyşl Arap ikileminin o günkü sosyal-siyasî muhayyiledeki önem boyutunu görmek için, bu ikilemin siyasî-sosyal içeriğini ortaya çıkaran belki de ilk durumundaki ünlü olayı zikrediyoruz. "Kureyş" temsilcisinin "Arap" temsilcileri-

87. İhsan en-Nas, *a.g.e.*, s. 236.

nin konuşmasında bu rahafsızlık iyice kendisini belli etmektedir. Osman'ın Kûfe valisi Saîd bin el-As el-Umevî'nin meclisînde Irak sevâdından (bahçe ve hurmalıklardan) sözedildi. Said bin el-Âs, büyük bir açıklıkla "Sevâd, Kureyş'in bahçesidir" demiştir. Bu söz, orada bulunan kabilelerin başkanlarını öfkelendirdi. Yemenlilerin önderi, Malik bin Hâris el-Eşter, şunları söyledi: "Kılıçlarımızla Allah'ın bize verdiği Sevâd'ın senin ve kavminin bahçesi olduğunu mu iddia ediyorsun? Sizin ondaki payınız, bizden biri kadar olmalıdır."[88]

Bunun ardından, Eşter ve öteki kabilelerin önderleri Osman ve valilerini eleştirmeye, insanları Emevîlerin ve yönetimlerinin aleyhine kışkırtmaya başladılar. Said bin el-Âs, bunu Osman'a yazdı. Osman da, ona Eşter ve yandaşlarını Suriye'deki valisi Muaviye'nin sürgün etmesi gerektiği biçiminde cevap verdi. "Muaviye'ye gelince.., onlara bir gün şöyle dedi; "Siz Araplardan (bu vurguya dikkat edilsin) bir topluluksunuz. Sizin dişleriniz ve dilleriniz var. İslâmla şerefe ulaştınız, milletleri yendiniz, onların mertebelerini ve miraslarını aldınız. Kureyş'i yadırgadığınızı öğrendim. Şayet Kureyş olmasaydı, eskiden olduğu gibi zelil olurdunuz. Bugüne dek sizin imamlarınız (yöneticileriniz), koruyucunuz (kalkan) olmuştur. Koruyucunuza karşı çıkmayın." İçlerinden biri şu cevabı verdi: "Kureyş'le ilgili söylediklerine bakarsak, Cahiliye'de Arapların en kalabalığı ve güçlüsü değildi ki bizi korkutsun. Koruyucuyla (kalkan) ilgili söylediklerine gelince, parçalanınca bize ait olur (halîfe/kalkan, yanındaki Kureyş'e düşünce, iş -iktidar- bizim olur). Muaviye övünerek şöyle cevapladı: "Anlamaya çalışın, pek anladığınızı sanmıyorum. Kureyş, Cahiliye'de ve İslam'da Yüce Allah sayesinde üstün oldu. Arapların en kalabalığı ve serti değildi. Ama onların en üstün ahlâklısı (haseb), en soylusu (nesep), en önemlisi (hatırlısı) ve en yiğitleriydiler. Hiçbir Arap ya da Acem, siyah ya da kırmızı yoktur ki, ülkesinde ve harîm-i ismetinde kader ona bir devletle (başkasının başatlığıyla) musibet getirmesin, ama Kureyş'in durumu hariç, insanlardan ona tuzak kuranın karşısına, Allah, daha zelilini çıkardı. Allah, şerefli olanı ve dinine uyanı, dünya kederinden ve ahiretin kötü sonundan kurtarmak istemiştir. Bunun için, yaratıklarının en iyisini seçmiştir. Sonra onun için ashab (çevre) seçmiştir. Onların en iyisi Kureyş'tir. Daha sonra bu iktidarı onlara vermiştir, bu hilafeti onlara vermiştir. Bu sadece onlar için geçerlidir. Allah, inkâr etmelerine rağmen Cahiliye'de onları korumuştur. Onun dini üzereyken hiç onları korumaz mı? Cahiliye'de onları, sizi yöneten hükümdarlardan korumuş-

88. Taberî, *a.g.e.* c. 2, s. 637.

tur." Daha sonra Muaviye, "kabile" söylemiyle konuşmasını sürdürmüştür. Herbir topluluğu, kendisini ve aşiretini küçük düşürücü sözlerle ayıpladı. Sonra onları serbest bıraktı. Medine'ye gitmek üzere Suriye'den ayrıldılar. Muaviye'nin emrindeki Cezîre valisi Abdurahman bin Halid bin Velid, onlan tutukladı, sözlü ve fiilî hakaretler yaptı. "Birkaç ay yanında tuttu. Bineni indirip yürüttü," Sonra onları serbest bıraktı. Kûfe ye döndüler."[89]

Osman'ın valilerine karşı Kûfe'de gösterilen tepkinin aynısı, Basra ve Mısır'da da sözkonusuydu. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, "kabile" alanında daha az sorunlu olan ve Muaviye'nin "siyaset" ve "ihsan" (atâ) ile yönettiği Suriye hariç, öteki merkezler, Kureyş'e ve hayatının son yıllarında yakınları olan Emevîlerin nüfuzuna boyun eğen Osman'ın siyasetine karşı öfke duyanlarla kaynıyordu. Osman'a karşı başkaldırıyı, bundan sonraki iki bölümde göreceğimiz gibi, "ganimet" ve "akîde" düzleminde öteki etkenler harekete getirmişse de, hiç kuşkusuz bu etkenler, başkaldırıyı barındıran ve destekleyen kabile çerçevesi olmasaydı, etkisini gösteremeyecekti. Gerçekten de Osman'ą karşı başkaldırı, "kabile" düzleminde, Kureyş'e karşı "Araplar"ın başkaldırısı niteliğine bürünmüştür. Bunu açıkça görmek isteyen kişinin, emsâr'dan Medine'ye bu başkaldırıyı yöneten önderlerin adlarını akılda tutması yeterlidir. Kureyş'e ve Osman'ın siyasetine öfke duyan kabilelerin reisleri Küfe, Basra ve Mısır'daki isyancılarla yazıştılar. Umre perdesi altında kendilerine uyup Medine'ye gitme konusunda anlaştılar. Bu, hicretin 35. yılındaydı. Mısır'dan gelenler, toplam sayısı 600-1000 civarında olan dört bölüktüler. Bu bölüklerin başında, Huzâ ve Kinde gibi Yemenli emîrler vardı. Başkomutan, el-Gafıki bin Harb el-Akkî de Yemenliydi, Kûfe'den gelenler de dört bölüktü, sayıları Mısırlılar kadardı, başlarında Yemen ve yarımadanın doğusundan önderler vardı. Hepsinin başında ise, Amir bin Sa'sa'a oğullarından Amr bin Esam vardı. Basra halkı da dört bölüktü ve sayıları Mısırlılar kadardı. Komutanları, Abdülkays ve Hanife oğullarındandı. Hepsinin başında Temim'den Zulhuveysıra diye tanınan ve ileride Haricîlerin önderlerinden biri olacak Herkûs es-Sa'dî vardı. Bu gruplar, Medine'de buluştu. Osman'la başarısızlıkla sonuçlanacak görüşmeler yaptılar. Sonunda Osman öldürüldü. Göründüğü kadarıyla, isyancıların saflarında etkinlik ve başatlık Yemenlilerindi.[90]

Osman'ın öldürülmesinden sonra; kısas (kan) talebini Muaviye üstlendi, çünkü onun aşiretindendi. Ali bin Ebi Talib'e Osman'ın öldürülmesinden son-

89. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 635.
90. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 652.

ra Medine'de istikrara kavuşmamış şartlarda bey'at edilmişti. O, Kûfe'ye geçip, Zübeyr, Talha ve Hz. Peygamber'in hanımı Aişe'yle kanlı bir savaşa (Cemel Savaşı'na) girdi. Bundan sonra da, Muaviye'yle çatıştı (Sıffîn Savaşı). Kureyş Arap ikilemi, Ali ile Muaviye arasındaki çatışmaya da başat oldu. Kureyş'in başında Muaviye vardı. "Araplar"a gelince, Ali'nin saflarındaki büyük çoğunluk onlardan oluşuyordu. Çünkü onun yanında, gerçekten çok az sayıda Kureyşli savaşıyordu. Rebia, Ali'ye içten bağlı kabilelerin başında geliyordu, onu çok övüyordu. Kendisi ile Yemenli kabileler arasında, İslam'dan önce var olan ittifakı canlandırmaya çalışıyordu. Ali'nin saflarında yer alan en önemli Yemenli kabileler Kinde, Buceyle, Buamdân, Has'am ve Ezd idi. Muaviye'nin ordusuna gelince, temelde, İslâm'dan önce göç ederek özellikle Suriye'ye yerleşmiş olan Yemenli kabilelerden oluşuyordu. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, bunların en belirgini, Kelb kabilesiydi. Yemenli kabilelerden sonra, Suriye'deki Mısırlı unsuru temsil eden Kays kabileleri, özellikle de Mugire bin Şube, Ziyad bin Ebîhi ve Haccac bin Yusuf es-Sekafî gibi Emevîlerin büyük Irak valilerinin mensup olduğu Sâkif kabilesi gelir.

Ali bin Ebî Talib, Rebia ile Yemenli kabileler arasında Kureyş'e karşı bir ittifak kurmak suretiyle, ordusu içinde bir ölçüde uyum sağlamaya çalıştı.[91] Ancak o, saflarındaki Yemenli unsur ile Mudarlı unsur arasında birlikte yaşama ve yardımlaşma anlayışını kabul ettiremedi. Bu, hezimetinin sebeplerinden biri oldu. Gerçekten de, Ali bin Ebi Talib tarafının ünlü hakem (tahkim) olayı dolayısıyla bölünmesi, esasen bu tarafın karşı karşıya olduğu kabile çelişkileriyle ilgilidir. Bu çelişkilere hakim olmak ve onları gidermek, ancak hileci bir siyasî dehayla olabilirdi, bu da Ali bin Ebî Talib'in niteliklerinden değildi. Bu çelişkiler Ali bin Ebî Talib'in Muaviye'yle savaş için Suriye'ye gitme kararı vermesiyle birlikte belirmeye başladı. Gatafân ve Temîm'den (ikisi de Mudar'dandır) pek çokları Ali'nin huzuruna girdi ve şunları söyledi: "Ey mü'minlerin emiri! Biz sana öğüt için geldik; kabul et. Bir görüş benimsedik, onu reddetme. Biz seni ve yanındakileri düşündük: Dur gitme, bu adamla yazış, Suriyelilerle savaş için acele etme. Yemin olsun ki, karşılaştığımızda ne biz, ne de sen kimin üstün geleceğini, kimin geri döneceğini bilmiyoruz." Ali'nin yandaşları -ki bunlar Yemenlidir- bunu duyunca, hemen karşılarına çıktılar ve onları Muavive'yle yazışmak ve onun hesabına çalışmakla suçladılar. Bu öğüt ve-

91. Ali'nin Rebia ile Irak'taki Yemenli kabileler arasında yazdığı ittifakın emtin için bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l Belâga*, c. 4, s. 234

riciler, kavimlerinden bir grupla yola çıkıp, Muaviye'ye gittiler. Ama onlar Muayye'nin yanında savaşmadılar. Bunun ötesinde, her iki grupta da yer almadılar."[92] Ali'ye, Muaviye'yle savaşa girmemesi için öğüt veren bu kişilerin tutumu, ancak ve ancak, Muaviye'nin saflarında yer alan Mudar'dan (Gatafân ve Temîm) amca oğullarıyla savaşmak istemeyişleriyle açıklanabilir.

Ali bin Ebi Talib, bu sorunu, aynı kabilenin hem kendi, hem Muaviye'nin ordusu içinde yer alması sorununu yenmeye çalıştı. Savaş planını, ordusundaki her kabilenin, Muaviye'nin ordusundaki amca oğlunun karşısında yer alması temeline oturttu. "Saflarındaki Ezd'e, "Muaviye'nin saflarındaki Ezd karşısında yer alın", Has'am kabilesine "Has'am kabilesinden olanlar karşısında yer alın" dedi. Irak'taki her kabileye, Suriye halkından olan kardeşinin karşısında yer almasını emretti. Ancak, bir kabileden Suriye'de oturan yoksa, onu orada oturan öteki kabileye yöneltti."[93] Bu planın hedefi, Muaviye ile arasındaki çatışmanın, ordusunu oluşturan kabileler arasındaki bir çatışmaya dönüşmesinden kaçınmaktı. Çünkü, Ali'nin saflarındaki Ezd'liler, sözgelimi Muaviye'nin saflarındaki Has'amlılarla savaşsaydılar, Ali'nin saflarındaki Has'amlıların Muaviye'nin saflarındaki adamlarının lehine çalışmayacağını hiçbir şey garanti edemezdi. Böylece çatışma, onunla Ali'nin saflarındaki Ezd arasındaymış gibi olurdu.

Ancak, Ali'nin kendi tarafındaki kabilelerin savaşmasından kaçınma temeline oturan bu planın bir yandan olumsuz etkisi de vardı. Her *kabile kendisini kardeşiyle savaşır görmüştü.* Bu, (sözgelimi öç almak gibi) bir kabile dürtüsü bulunmamakla birlikte, savunulamaz bir durumdu. Uğrunda savaştıkları dava, onları doğrudan ilgilendirmeyen ve kabile muhayyilesinde temeli bulunmayan siyasî bir davaydı. Tam tersine, içlerinden biri, Yemen'den veya Rebia'dan ise, kendi kendine şöyle düşünebilirlerdi: *Ali ve Muaviye, Kureyşlidir. Hangisi üstün gelirse gelsin, iktidar Kureyş'in olur.* Bu duygu, özellikle Ali'nin saflarına hâkim oldu. Çünkü Muaviye'nin safları, birbirine daha tutkundu, ordusu profesyonel bir orduya çok benziyordu. Birbiriyle çekişen kabilelerden oluşan Ali'nin ordusu ise, öz kardeşleriyle savaşmakla yükümlü tutulduklarını farkettiğinde de, vicdanî parçalanma durumuyla karşı karşıyaydı. Bu anlamda, şu olay anlatılır: Ezd önderlerinden biri, Ali kendilerini Muaviye'nin saflarındaki kardeşleriyle savaşmakla yükümlü tutunca, şunları söyledi: "Bizim, kavmi-

92. Ahmed Zeki Safvet, *Cemheratu Hutabi'l-Arab*, c. 1, s. 316.
93. Taberî, *a.g.e.*, c. 3, s. 84.

mize, onların bize karşı yönlendirilmesi, büyük yanlıştır, önemli beladır. Yemin olsun ki, ellerimizi ellerimizle kesiyoruz. Kanatlarımızı kılıçlarımızla kırpıyoruz. Biz topluluğumuzla yardımlaşsak ve onlara içten davranmazsak, küfre düşeriz. Eğer böyle savaşırsak, şerefimizi ayaklar altına almış, ateşimizi söndürmüş oluruz."[94] Şu olay da anlatılır: Iraklı Has'am kabilesinin önderi Ebu Kâ'b öldürüldüğünde, Muaviye'nin saflarındaki kâtili, kendini ağlayıp sızlamaktan alamadı. Şunları söylüyordu: "Ey Ebu Kâ'b, Allah sana rahmet eylesin. Bir kavme itaat uğrunda seni öldürdüm. Sen benim en yakınlarımdan, en sevdiklerimden biriydin. Galiba Kureyş bizi oyuncak edinmiş."[95]

Bunun için, "Allah'ın kitabının hakemliği" önerisinin, insanlar kendilerini her iki taraf arasındaki ilişkinin sabah-akşam özellikle sürdüğü, her kabilenin öteki saftakiyle bir araya gelip ölülerini topladığı, yaralılarını tanıdığı vb. dramatik durumlarda gördüklerinde doğduğunu benimseyen görüşü tercih etmekten insan kendisini alamıyor. Kaldı ki çatışmadan kaçınmak için "hakeme gitme" (tahkim), eski bir Arap geleneğidir. Arap kabilelerini, zincirleme öç alma olayları yüzünden bitmez tükenmez savaşlardan kaçınmak için hakemlere başvururdu. Her halükârda, tarihen sabit olan Ali bin Ebî Talib'in saflarındaki geniş bir kesim, daha başlamadan önce savaştan kaçınmak istiyordu. Savaşın sona erdirilmesini de, ya dinî dürtüyle (müslüman, müslüman kardeşini öldürüyor), ya da açıkladığımız üzere kabile dürtüsüyle isteyenler hep olmuştur. Buna karşılık, Ali'nin saflarında, savaşın sürdürülmesi için baskı yapan, çeşitli değerlendirme ve çıkarların yönlendirdiği başka topluluklar daima olmuştur. Birinci anlayışın baskısı altında Ali, hakeme başvurmayı kabul edince, başlarında Eş'as bin Kays ve Malik el-Eşter'in yeraldığı Yemenli kabile reisleri, hakem olarak kendisini temsil etmesi için bir Yemenli olan Ebu Musa el-Eş'ari'yi istemişlerdir. Ali, Ebu Musa el-Eş'ari'nin, Muaviye'nin temsilcisi Amr bin el-Âs ölçüsünde dahi olmadığı gerekçesiyle itiraz edip, İbn Abbas'ın temsilciliğini önerince, Eş'as bin Kays ona, İbn Abbas ile Amr bin el-Âs'ın Mudarlı oldukları, Mudar'dan iki kişinin bu iş konusunda karar vermelerini asla kabul etmeyeceği biçiminde cevap verdi. Ali, Amr bin el-Âs'ın dehasıyla Ebu Musa el-Eş'arî'yi alt edeceği endişesini dile getirince, Eş'as ona şu cevabı verdi: "Biri Yemenliyken hoşlanmadığımız bir karar vermeleri, ikisi Mudarlıyken hoşlandığımız karar vermelerinden bizim için daha iyidir."[96] Ali bin Ebî Talib'in

94. Taberî, *a.g.e.*, c. 3, s. 90.
95. Nasr bin Muzâhim el-Mınkarî, *Vak'atu Sıffin, s. 290.*
96. Nasr bin Muzâhim, *a.g.e.*, *s. 582.*

taviz vermekten ve Ebu Musa el-Eş'arî'yi tayin etmekten başka çaresi yoktu. Eş'as bin Kays, hakemlik yazısıyla Ali'nin karargâhında dolaşmaya başlayınca, "insanlar", yani kabile önderleri, "hakemlik olayı"nın Yemenlilerin savı olduğunu anladı. (Rebia'dan) Bedr, (Mudar'dan) Temim kabîlesinin tepkisi, hakeme gitmenin iptaliydi. Eş'as'ın karşısına, Temîm oğullarından bir grup çıktı, içlerinden biri ona şunları söyledi: "Yüce Allah'ın işi (emr) konusunda, insanları hakem yapıyorsunuz. Hüküm; ancak Allah'ındır." Kılıcını çekti, Eş'as'a vurdu. Devesi isabet aldı, Eş'as üstündeyken kaçmaya başladı. Eş'as'ın kavmi bu durumu görünce ona yardıma koştular. Ali'nin saflarında, Temîm oğulları ile Yemenliler arasında Temim oğullarının büyükleri müdahale edip, Eş'as ve kavmine özür belirtmeseydiler, neredeyse çatışma çıkmak üzereydi.[97]

Ancak sorun, burada kalmadı. Hakem olayından[98] sonra, Ali'nin ordusu, Kûfe'ye kargaşa içinde ve bölünmüş olarak girdi. "Ali'yle birlikte dostça Sıffîn'e gittiler, ama düşmanca ve kin kusarak döndüler. Hakem olayı duyuluncaya dek Sıffin'deki karargahlarından ayrılmadılar. Bundan sonra bütün yolu tuttular, bağrışıyorlar, sopalarla birbirine vuruyorlardı. Haricîler (bu olaydan sonra Haricî adını alanlar) şöyle dediler: "Ey Allah'ın düşmanları! Yüce Allah'ın emri konusunda zaaf gösterip, hakem mi tayin ettiniz?" Ötekiler (hakeme gitmeye zorlayanlar) ise şöyle dedi: "İmamımızdan ayrıldınız, topluluğumuzu böldünüz." Ali, Kûfe'ye girince, onunla gelmediler. Harûra'ya gittiler, onikibin kişi orada kaldılar. İçlerinden biri, şöyle seslendi: "Savaş emîri Şebes bin Rib'î et-Temîmî'dir, namaz emîri Abdullah bin el-Kevva el-Yeşkürî'dir. İş, fetihten sonra şûrâ iledir. Bey'at, yüce Allah içindir, iyilik emredilecek, kötülük önlenecektir."[99]

Kabilelerin ya kendilerinden, ya da en güçlü aşiretten birini başkan kabul ettiklerini gözönüne alırsak, bu Haricîler esasen (reisleri Şebes bin Rib'î et-Te-

97. Taberî, *a.g.e.*, c. 3, s. 104.
98. Hakemlik yazısı, Ali ve Muaviye adına iki hakemin Allah'ın kitabını hakem kılma ve savaşı durdurma konularında anlaştıklarını belirtir. İki hakem, buluşmak ve karar vermek için hicrî 37. yılın Ramazan ayını belirledi. Aynı yılın Safer ayında da toplantı yapmışlardı. Ünlü rivayet şöyledir: Ramazan'daki toplantıda, Ali ve Muaviye'nin azledilip, müslümanların başka birini seçmelerine karar vermişlerdi. Ancak Amr bin el-Âs, Ebu Musa el-Eş'arî'yi aldattı. Onu ilk konuşmayı yapmaya, Ali ve Muaviye'nin azledildiğini açıklamaya yöneltti. Bundan sonra, kalktı ve öbür hakem arkadaşı gibi Ali'yi azlettiğini açıkladı. Amr ise, Muaviye'yi görevde bıraktığını söyledi. Bunun üzerine bir kargaşa çıktı. Ebu Musa, Mekke'ye gitti. Ancak bu rivayet, tiyatro üslubuyla uydurma olduğu şüphesi uyandırır.
99. Taberi, *a.g.e.*, c. 3, s. 108.

mîmî olan) Temîm ile (Rebia kabilelerinin en güçlüsü Bekr'e mensup Yeşkur'lu Abdullah bin el-Kevva önderliğindeki) Bekr'dendir. Bu yüzden, onlar hakkında Ali bin Ebî Talib "Bekr ve Temîm'in bedevileri" demiştir. Bir de buna Haricîlerin birkaç önderini çıkaran Hanife oğullarını eklersek (Ezârıka adını taşıyan ve Haricî fırkaların en güçlüsü olan fırkanın reisi Nafi bin Ezrak) genel olarak, yarımadanın doğu kabilelerinin Ali bin Ebî Talib'ten ayrılmış olduklarını, yanında Ömer bin Hattab zamanında fetih için askere alındıktan sonra Kûfe'de yerleşmiş çoğu Yemen kabilelerine mensup "Kûfe halkı"nın kalmış olduğunu söyleyebiliriz. Bunlara binlerce "Ensar"ı, zayıf (ezilen) insanları, küçük kabile mensuplarını eklemeliyiz. İşte bunlar, Yemenli kabilelerin yanında, Ali'ye destek vermişlerdir. Hepsi birden "Şia" adını alır. Havâric'e (Haricîler) gelince, onlarla Ali bin Ebî Talib arasındaki kesin "boşanma", Nehrevan'da kendileriyle savaşmaya mecbur olunca gerçekleşmiştir. İçlerinde kimi önderlerinin de bulunduğu pekçok kişi öldürüldü. Bunlar, Havâric ile Ali ve daha sonra Şia'nın arasını -ebediyen- açan "şehitler" oldular. Havâric, "şehitler"inin intikamını alacak, ilk kurban da Abdurrahman bin Mülcem tarafından hicri 40. yılın 17 Ramazan'ında komploya uğrayan Ali bin Ebî Talib olacaktır.

Ali'nin komploya uğramasıyla birlikte meydan hızla Muaviye'ye kalmaya başladı. Muaviye, Ali'nin askerleri arasındaki "iç savaş"la meşgul olmasını çok iyi değerlendirdi. "Askerlerini Ali'nin çevresine dağıtmaya başladı." Daha önce Ali'ye bağlı olan Mısır'ı, Amr bin el-As eliyle istila etti. Ali, Muaviye'nin kendisini çevreden sardığını hissedince, Kays bin Ubâde el-Ensârî komutasında büyük bir ordu hazırladı. Ali'nin komploya uğraması, bu ordu hareket etmek üzereyken gerçekleşti. İnsanlar, (özel olarak bu ordunun komutanı olan) oğlu Hasan'a halife olarak bey'at etti. "Hasan, savaşmayı uygun görmüyordu. Muaviye'den kopartabildiğince kendine birşeyler almak, sonra da cemaate (birliğe) girmek istiyordu. Hasan, Kays bin Sa'd'ın kendi görüşüne katılmadını öğrendi, onu görevden aldı, yerine Ubeydullah bin Abbas'ı komutan yaptı. Abdullah bin Abbas, Hasan'ın Muaviye'den kendisi için bir şeyler almak istediğini öğrenince, Muaviye'ye sığınma hakkı (eman) ve aldığı mallara kendini ortak yapmasını istediği bir mektup yazdı. Muaviye bu şartı kabul etti."[100]

Bundan sonra, böyle bir orduda ve bu gibi şartlardan ortaya çıkabilecek durumları kolayca kestirebiliriz. Muaviye'nin ordusuyla birlikte geldiği haberi

100. Taberî, *a.g.e.*, c. 3, s. 164-165.

alındığında, Hasan ve ordusu, Medain'deydi. Muaviye'nin istihbaratının Hasan'ın ordusu arasında hemen çıkardığı yaygara "Kays bin Sa'd öldürüldü, dağılıp kaçın" biçimindeydi. İnsanlar inanılmaz bir kolaylıkta bunu kabul etti. "Kaçtılar, Hasan'ın (a.s.) eşyasını yağma ettiler. Altındaki bir sergiyi çektiler... Hasan (a.s.) işin kendinden gittiğini görünce, barış istediğini Muaviye'ye bildirdi. Muaviye, iki temsilci gönderdi. "Hasan'la, Kûfe beytülmalindeki seçtiği beş milyonluk malı almak üzere" anlaştılar.[101] Bazı kaynaklara göre, iş (iktidar), Muaviye'den sonra Hasan'ın olmak üzere anlaştılar.[102] Başka kaynaklara göre, "Muaviye'den sonra iş, müslümanlar arasındaki şûra ile yürütülecektir"[103] Kaynaklarımız şunu ekliyor: "Hasan, Irak halkına bir konuşma yaptı, şunları söyledi: Iraklılar üç şey, beni sizden soğuttu: Babamı öldürmeniz, beni yaralamanız -eşyaları yağma edildikten sonra yaralanmıştır-ve eşyalarımı yağmalamanız."[104] Böylelikle insanlar, Muaviye'ye itaat etmiş oldular. Muaviye, Kûfe'ye girdi, "insanlar" ona bey'at etti. "İcma"yla halife oldu. Bu yıla "birlik yılı" (Âmu'l-cemâat) (h- 41 yılı) denildi. Böylelikle yeni bir devlet, "Arap siyasî aklının görüntüleri"ne, yerinde göreceğimiz üzere, belirttiğimiz olaylara ideolojik içeriklerini veren görüntülere tanık olacak "siyasî mülk (saltanat)' devleti doğmuş oldu.

Şimdi "belirleyiciler"den sözetmeyi sürdürelim. "Kabile" zafer kazandı, rakipleri, aslında Ali bin Ebî Talib'in ve yandaşlarının karşısında durduğu "ganimet"ten paylarına rıza gösterdiler. Öyleyse "ganimet"e ve sunduğumuz olaylar dizisini nasıl başka bir içerik verdiğini görmek için, bu bölümdeki çıkış noktamıza dönelim.

"Ganimet", daha önce defalarca belirttiğimiz gibi, "kabile" çatışmalarına makullük ve tarihîik veren durumdur.

101. Taberî, *a.g.e.*, c. 3, s. 165.
102. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 163.
103. Ya'kubî, *Tarih*, c. 2, s. 354.
104. Taberî, *a.g.e.*, c. 3, s. 165; Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, c. 3, s. 9.

Beşinci Bölüm

Riddet'ten Fitne'ye: Ganimet

1. Riddet Savaşları, Kabile ve Ganimet

Gerek İslâm dünyasında, gerekse diğer yerlerdeki eski ve ortaçağ siyasî edebiyatları, devleti kurmanın ve korumanın iki temel ve zorunlu dayanağı olduğunda sözbirliği eder: Ordu ve mal. "İktidar orduyla, ordu malladır" cümlesi, bu edebiyatlarda, siyasî düşüncenin açık gerçeklerinden biri olarak tekrar edip durur. Eskilerin bundan sonra "iktidar"ın, yani devletin öteki dayanakları olarak sözünü ettiği "adalet", "bayındırlık" vb.leri, "iktidar" (mülk) ve devletin esası değil, türüyle ilgilidir. Muhammedî davet, bir devlete dönüşmüş, daha doğrusu adamlarını askere alma ve mal kazanma imkânını bulduğu gün, devletini kurmayı başarmıştır. Bu, Medine'ye hicretten sonra oldu: Muhacirler ve Ensar orduydu, onların öncelikle gönüllü katılımları, sonra da düşmanlarından aldıktan ganimetler, donatımı sağladıkları mal kaynağıydı. Mekke fethedilince ve Arap kabileleri kutlamak ve İslâma girdiğini duyurmak için (hicretin dokuzuncu yılında) Medine'ye hemen kurullar gönderdiklerinde, Arap yarımadası pratikte Muhammedî davetin devletine bağlıydı. Zekat, "gözle görülür biçimde" şu ya da bu kabilenin fiilen "müslüman" olduğunu, yani İslâmın siyasi otoritesi altına girdiğini ortaya koyabilecek durumdaki biricik maddî bağ olduğundan, Hz. Peygamber (s.a.v.) her kurulla birlikte ve her bölgeye, "sadaka (zekat) tahsildarlarının yanı sıra, "insanlara dini öğreten "mukri", aralarındaki çekişmeleri karara bağlayan yargıç ve gerektiğinde ordu komutanı göndermeye özen gösterdi.

Daha önce belirttiğimiz gibi, kabilelerin bu dönemdeki müslüman oluşu, büyük çoğunlukla, siyasî bir müslümanlıktı, yani Rasulullah'ın (s.a.v.) devletinin önderliğini tanıma biçimindeydi. Bu kabilelerin değerlendirmesine göre "zekat", İslâm'dan önce uygulanan "itâvet"in, yani yenen kabilenin yenilen-

den zorla aldığı bir miktar malın kendisiydi. Öyleyse "itâvet", güçler dengesi gerektirdiği sürece kabilenin ödediği vergiden ibarettir. Güçler dengesi değişir değişmez, hatta değişebileceği belirir belirmez, kabile itâvet ödemekten hemen kaçınıverirdi. Kabileler itâvete yalnızca ekonomik açıdan bakmazdı, ayrıca onu-daha çok sıkıntı duyduğu-boyun eğme ve küçümsenmenin sembolü görürdü. "İtâvet", kabile toplumunda, efendi, "iktidar" (mülk) sahibi kabile ile hâkim olunan kabile arasındaki ayrımın gerçekleştiği gözle görülür biricik şeydi. Uçsuz bucaksız çöl ortamında "yol" üzre yaşayan kabile, kendisini tek başına ve kendine hâkim özgür bir varlık sayardı. Kendisini, en azından başatlık (hâkimiyet) düzleminde, başka herhangi bir kabileyle eşit görürdü. Kabilelerden biri, savaş ve güç yoluyla başka bir kabileye veya kabilelere otoritesini kabul ettirebildiğinde, bu gücün ilişkisini somutlaştıran görüntü itâvet idi. İşte bunun içindir ki, kabilenin "bağımsızlığını", yani otorite ve şerefini geri alması, yalnızca itâvet ödemekten kaçındığını açıklamaya muhtaçtı. Bu da, daha önce belirttiğimiz gibi, güçler dengesinin kendisi lehine değişmesini gerektirir.

Hz. Peygamber'in (s.av.) hastalandığını duyar duymaz başlayan ve ölüm haberi yayıldığında tehlikeli duruma gelen "riddet" olayına da işte bu bağlamda bakmalıyız. Gerçekten de, zekât/itâvetten kurtulmak için çok istekli kabileler veya en azından önderlikler vardır. Peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkanlar, Muhammedî örneği taklit ediyorlar ve hem kendileri, hem de kabileleri, Yemen'de Esved el-Ansî gibi "millî", Yemmâme ve doğuda Museylime el-Hanefî gibi "bölgesel" siyasî oluşumlar ya da Tuleyha el-Esedî ve Seccâh et-Temîmî örneklerindeki gibi bizzat Medine devletini almak ve hâkimiyetini ele geçirmek peşinde koşuyorlardı. Ne var ki öteki kabileler, bu ölçüde isteklere sahip değildi, yalnızca en azından açıkladıkları gibi zekattan muaf tutulmak istiyordu. Çünkü zekat, kabileyi Hz. Peygamber'le (s.a.v.) bağlayan şahsî bir bağ gibi görülüyordu, ondan sonra Ebu Bekir'e ödemeyi gerektirecek bir şey yok diye düşünülüyordu. Belki, Medine devletine saldırma arzusunu gizleyen, namazı benimsemesi karşılığında zekâttan muaf tutulmak için Ebu Bekir'le görüşme yapan kabileler de vardı. Gayeleri, yalnızca nabız yoklamak ve durumu izlemekti. Ebu Bekir, Medine devletinin o günkü (Hz. Peygamber'in vefatı, hilafet konusunda Muhacirler ile Ensar arasındaki çekişme, riddet hareketleri ve peygamberlik iddiaları gibi...) sıkıntılı dönemi geçinceye kadar geçici olarak kabulünü öğütlemelerine rağmen, bu tür önerileri sert ve kesin biçimde reddetti.

Ebu Bekir, bu "ortalama çözüm'ü şiddetle reddetti ve şu ünlü sözünü söyledi: "Yemin olsun ki Rasulullah'a verdikleri bir deve yularını bile vermezseler, onlarla savaşacağım."[1] Bunu reddetti, çünkü zekattan vazgeçmenin "başatlık" (hâkimiyet) ilişkisinin ortadan kaldırılması, çağdaş söyleyişle "vatanın bir bölümünden vazgeçme" anlamına geldiğini biliyordu. Kabile işlerinde uzman biri olarak, kabile toplumunda her şeyin güçler dengesine bağlı olduğunu ve bu toplumda güç göstermenin, devletin varlığını korumak için zorunlu bulunduğunu biliyordu. Bunun için, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Suriye sınırlarına bir saldırı düzenlemek için hazırladığı Usame ordusunu hemen gönderdi. Durumu gözetlemek isterken zekattan muaf tutulma görüşmesi yapmak için gelen kabilelerin beklenmedik bir saldırısına karşı direnmek üzere bütün zorunlu emniyet tedbirlerini almaktan uzak durmadı. Bu, gerçekten meydana gelmiş bir durumdur. Ebu Bekir beklememiş ve hazırlığını yapmamış olsaydı, Medine devletini neredeyse yok edecek beklenmedik bir saldırıya maruz kalacaktı.[2]

Ebu Bekir, Medine devletini kurtarmıştı. Ama, irtidat etmiş olan veya durumun belirmesini bekleyen bütün Arap kabilelerine karşı devletin otoritesini yeniden kurması gerekiyordu. Ebu Bekir'in onbir sancak diktiği riddet savaşları, Arap yarımadasının yeniden fethi ve Medine devletinin yeniden kurulması anlamındaydı. Mürtedler her yerde müslumanlara saldırmışlardı. Başlıca hedef, "zekat tahsildarları" (zekatı kabilelerden tahsille sorumlular) idi. Ebu Bekir'in ve ordu komutanlarının tepkisi güçlü ve sertti. Ölü sayısı çoktu, ganimet ve tutsaklar da çoktu. İslâm devleti bütün mürted kabilelere başat olmayı yeniden başarmıştı. Dolayısıyla, hemen bütün Arap yarımadası yeniden bu devlete bağlanmıştı.

Her zaman olduğu gibi, zafer, yeni zaferleri kışkırtır. Böylelikle, Halid bin Velid, Müseylime'nin başkaldırışını tasfiye ve Yemâme'yi yeniden Medine devletine boyun eğdirme görevini tamamlar tamamlamaz, Ebu Bekir'in şu mektubu geldi: "Irak'a git, oraya gir, Hind açığından başla. Orası (Basra yakınındaki) Ubulle'dir. Fâris halkı ve onların iktidarı altındaki milletlerle kaynaş."[3] Bu sırada, kabilelerle görüştüğü sıralarda (bkz. İkinci Bölüm, 4) Hz. Peygamber'le (s.a.v.) görüşmesinde Ebu Bekir'i tanıyan, Müsenna bin Hârise es-Şeybanî, Medine'ye geldi. Ebu Bekir'den Fâris halkıyla savaşma iznini şöyle is-

1. İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyâse*, c. 1, s. 17.
2. Taberî, *Tarihu'l-Umem ve'l-Mülûk*, c. 2, s. 255.
3. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 307.

tedi: "Kavmime karşı beni komutan yap. Fâris halkından beni sevenlerle savaşırım. Kendi tarafım için sana yeterli olurum."[4] Ebu Bekir, bunu kabul etti. Komşuları Acel oğulları bunu görünce, kavmi Seybân oğullarıyla rekabete girdi. Reisleri Mez'ur bin Adi, Ebu Bekir'e bir mektup yazdı, kendisinin ve kavminin Faris'in fethini üstlenmesini önerdi. Sonuçta Ebu Bekir, doğu cephesindeki genel komutanlığa Halid bin Velid'i getirdi, rakiplerine onun komutası altında çalışmayı emretti. "Ganimet" unsurunun, bu rekabetin arkasında yer aldığı gizli değildi. Bizzat Halid bin Velid de bu unsuru yakından biliyordu, bu durumu insanları Fâris'e savaşa hazırlarken kullandı. Kabile toplulukları önünde şu konuşmayı yaptı: "Yemekleri görmüyor musunuz ki toprak kadar bol. Yemin olsun ki, eğer Allah yolunda cihad ve Yüce Allah'a çağırmamız gerekmeseydi, savaşlar ancak geçinmek için yapıldığı takdirde dahi bu bolluk memleketine sahip olmak, açlık, zorluk ve katlanmakta olduğunuz bu ağır hali başkalarına yükletmek ve bu yurda sahip olmak için onlarla çarpışmak gerekir."[5]

Halîd bin Velid ve Müsenna bin Hârise, Irak ve Paris'te fetih üstüne fetih yaparken, "Ebu Bekir Mekke, Taif, Yemen ile Necid ve Hicaz'daki bütün Araplara mektup yazdı. Onların cihada katılmalarını istiyor, bu konuda ve Bizans ganimetleri konusunda onları teşvik ediyordu. Kimi gönüllü, kimi tamahkâr herkes bu çağrıya koştu. Her taraftan Medine'ye geldi,"[6] Ebu Bekir, Muaviye'nin kardeşi Yezid bin Ebî Süfyan'ı da bir askeri birliğin başına getirdi. "Suriye"ye giden komutanların ilkiydi."[7] Ebu Ubeyde bin el-Cerrah, Şurahbil bin Hasene ve Amr bin el-Âs'ı da askerî birliklerin başına getirdi. Hepsi Suriye'ye gittiler. Ordular daha sonra buradan Filistin, Mısır, Afrika ve Endülüs'e gidecekti. Ebu Bekir, Müsenna bin Harise'yi Irak'ta tek başına bırakarak, Suriye'deki orduları Halid bin Velid'le destekledi. İranlılar, pekçok bozgundan sonra birliği sağlamaya çalıştılar. Müsenna bin Hârise, Ebu Bekir'den yardım istedi. Yardım gecikince, Medine'ye bizzat geldi. Genel seferberliğin gerçekleştiğini gördü. Ebu Bekir'e, "savaşabilecek durumdaki pişmanlık göstermiş riddet ehlinden yardım istemesi için"[8] izin vermesini önerdi. Bundan önce Ebu Bekir, fetih için sefere katılmaya yalnızca güvendiği, yani irtidat etmemiş kabilelere izin veriyordu.

4. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 308.
5. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 312.
6. Belâzurî, *Fütûhu'l-Buldan*, c. 2, s. 128.
7. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 331.
8. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 345.

Ebu Bekir, Müsenna henüz Medine'deyken ölmüştü. Kendisinden sonra Ömer bin Hattab, işbaşına getirilmişti. Yaptığı ilk iş, "insanları, Fâris'e göndermesi oldu... Fâris, sağlam iktidarları, otoriteleri ve güçlü direnişleri yüzünden insanların çekindiği bir yerdi." Müsenna bin Hârise, insanları Irak'a gitmeye teşvik ettiği ve İranlıların kolayca yenileceklerini belirttiği bir konuşma yaptı, şunları söyledi: "İnsanlara buraya gitmeyi, çok büyütmeyin. Biz Fâris ovasını aldık, onları Sevad'da (Dicle ile Fırat arasında, Mezopotamya'da) yendik. Onlara ortak olduk, birçok şey elde ettik. Bundan önce de onları yendik."[9] İnşaallah bundan sonra da yeneceğiz." Ömer bin Hattab da hemen kalktı, şunları söyledi: "Hicaz, sizin ganimet (zenginlik) bulunan bir ülkeniz değil. Halkı ancak bununla güç kazanır. Allah'ın vaadettiğine gidecek Muhacirler nerede? Allah'ın kitabında sizi mirasçı kılmayı vaadettiği yeryüzünde yürüyün." İlk gönüllü, Ebu Ubeyd bin Mes'ud idi (Mes'ud es-Sakafî, cahiliye döneminde Taif'in büyüğüydü; oğlu Ebu Ubeyd ise, daha sonra Irak'ta önemli bir yeri olacak Muhtar es-Sakafî'nin babasıdır).

Müsenna, Irak'a döndü. Ebu Ubeyd de Medine ve çevresinden bin kişiyle birlikte peşinden gitti. Sonra Ömer, Müsenna'nın önerisine uydu. Pişman olmuş "riddet ehlini gönderdi. Her yandan koşarak geldiler. Onları Suriye ve Irak'a gonderdi"[10] Cerîr bin Abdillah el-Becelî (iç savaşlar sebebiyle Arap kabileleri arasında kollara ayrılan Yemenli Buceyle kabilesinin önderi)' Ömer bin Hattab'tan kavmi Buceyle'yi toplamaya ve onları fethe götürmek üzere izin istedi. Ömer, bütün çevredeki istihbarat memurlarına bir mektup yazdı: "Cahiliye'de Buceyle'ye mensup bulunan, sonra müslüman olanları, Cerîr'e gönderin." Cerir, Suriye'ye gitmek istiyordu. Ömer, buna karşı çıktı ve onu Irak'a gitmeye zorladı, "Buraya yöneltmek için, ona ödün verdi. Allah'ın bu savaşlarındaki ganimetlerin beşte birini, ona, yanındakilere ve çevre kabilelerden gelenlere ayırdı."[11] Bu, pek tabiî ki, savaşçılara dağıtılan beşte dörtlük aslî paylarının üstüne eklemedir. Bu gerçeğe burada, fetih hazırlığının bir unsuru olarak ganimet çerçevesine giriş maksadına ilaveten, iki sonucu bulunmasından dolayı işaret ettik. Öncelikle siyasî sebep; çünkü Kâdisiye savaşına ka-

9. Yarımadanın doğusundaki Araplar (Seybân oğulları, Acel oğulları gibi Rebia'lılar) ile İran ordusu arasındaki Zîkâr savaşına işaret ediyor. Bedir savaşından birkaç ay sonra oldu. Araplar bu savaşta zafer kazandı. Bunu büyük bir olay kabul ettiler, destanlar düzdüler. Bkz. İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, c. 1, s. 291.

10. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 362.

11. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 369.

tılanların çeyreğini oluşturan[12] ve daha sonra Kûfe'ye yerleşen Buceyle kabilesinin, daha sonra göreceğimiz gibi, Ali ve yandaşları ile Emevîler arasındaki siyasî olaylarda büyük rolü vardı. İkinci sonuç ise, geçimlik sağlamayla ilgilidir; bir mıntıkanın fethini üstlenmeye karşılık ganimetlerin belli bir oranının kabilelere veya kişilere bağışlanmasıdır. Bu durum, servetin az sayıdaki kişinin elinde birikmesine yol açacaktır.

Öyleyse, Irak ve Suriye'nin fethine Ebu Bekir döneminde başlandı, bu hareket Ömer bin Hattab döneminde sürdürüldü. Fetih için askere alınan Arap kabileleri, doğuda İran işlerine, batıda Atlas Okyanusu ve güney Fransa'ya girecektir. Bu geniş alanların fethi, eski ve yeni tarihçileri hayrete düşüren kısa bir süre içinde gerçekleşmiştir. O sırada fethedilen ülkelerin, özellikle de bu hızlı fetih konusunda Araplara imkân veren objektif şartı oluşturması itibarıyla Fâris (İran) ve Bizans'ın şartlarını gözönüne almak gerekliyse de, öz şartı oluşturan şeyi araştırıcının özellikle gözönüne alması zorunludur. Bu, iki güzel sonuçtan birini kazanma durumudur: Şehid olma durumunda cennet; hayatta kalma durumunda ganimet. Müslümanların pek azı, "Muhacirlerin ve Ensar'ın ilk müslüman olanları ile onlara güzelce uyanlar", fethe katılmak amacıyla hareketlerini; Muhammedî davetle ve başka bir şeyden çok iletisini (mesajını) daha fazla yaymakla bağlantılı görmüşlerse de, müslümanların çok büyük çoğunluğu, "münafıklar"a ilaveten, Kureyş ve bedevilerden "yeni müslümanlar", temelde ganimet dürtüsüyle hareket ediyordu. Daha önce gördüğümüz gibi, bu, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde bile fiilî ve başat bir durumdu.

Ömer bin Hattab döneminden itibaren ise, "ganimet"in çok büyük bir etkisi olacaktır. Bunun birinci sebebi şudur: Bu kez askere alınanlar, içlerinde irtidat etmiş, dönüp silah gücüyle müslüman olmuş, "imanın henüz kalplerine gireceği" ölçüde yeterli zaman geçmemiş kişiler de bulunmak üzere, Arap kabile topluluklarıdır. İkinci sebep ise, şudur: Irak ve Suriye'den başlayarak, "büyük fetihler"in ganimetleri, Arap kabilelerinin yarımadada savaş (gazve) yoluyla elde etmeye alıştıklarından, sayı ve nitelik açısından tamamen farklıdır. Bu kez durum, çoğunlukla deve ve koyunlardan oluşan "kabile" mülkleri değil/köklü uygarlığa sahip büyük devletlerin hazineleriyle, kentlerin yığdıklarıyla, tarla ve bahçelerin gelirleriyle, davar bir yana, altın ve gümüş gibi taşınır mallarla ilgilidir. Öte yandan burada, şuna işaret etmeliyiz: Fetih için askere alınan kabileler, yanlarında erkekler, kadınlar, çocuklar ve köleler olduğu hal-

12. Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-Emval, s. 71.*

de, Arap yarımadasındaki vatanlarından, fethedilen bölgelerde yerleşmek için savaş cephelerine doğru göç ediyorlardı. Yerleştikleri yerler, ya bu maksatla kurulan Kûfe, Basra ve Kayravan gibi kentler, ya da Mısır ve Suriye'de olduğu gibi mevcut kentlerin kenarlarındaki karargahlardı. Daha sonra yerli halkla karıştılar. Bu şekilde topluca ve kısa süre içinde, İbn Haldun'un deyimiyle, göçebeliğin (bedevîliğin) sertliğinden hadarîliğin (uygarlığın) yumuşaklığına geçtiler.

Şu kadar var ki "ganimet", yalnızca fetih için askere alınan ve "çevre"de (etraf) oturan kabilelerin nasibi değildi, merkezin de ganimetten payı vardı. Bunun oranı, beşte birdi. Kur'an'ın belirttiğine göre "Allah'ın, peygamberinin, yakınların, miskinlerin (güçsüzlerin) ve yolcularındı." Halife, bu harcamayı kendi kararına göre yapardı. İleride göreceğimiz üzere, halifeden halifeye farklı yorum ve uygulamalar varsa da, "sabit olan", beşte birin zorunlu olarak "merkez"e, Medine'ye gelişidir. Irak, Fâris (İran), Suriye, Mısır ve Afrika ganimetleri açısından beşte bir, hiç de az değildir. Bu beşte birin değeri üstüne fikir sahibi olmak için, Kâdisiye savaşı ganimetlerinde piyade payının "yedibin yüz", atlının ise iki katı olduğuna işaret ediyoruz.[13] İster "Kadisiye'ye bütün katılanların sayısının otuzbin küsur olduğunu Kâdisîye fey'inden (ganimetinden) yaklaşık otuz bin aldıklarını" belirten eski tarihçilerin verdikleri rakamı,[14] isterse Kadisiye'de Arap ordusunun sayısını yaklaşık sekizbin olarak veren yeni tarihçilerin "araştırmaya dayalı" rakamını alalım,[15] "merkez"in payı olan beşte bir, en azından on milyon, en çok altmış milyon dirhemi buluyordu. Kadisiye savaşı, önemine rağmen, ganimetinin beşte biri Medine'ye gelen ve halkına dağıtılan çok ve çeşitli savaşlardan yalnızca biriydi. Bir de buna bizzat "Medine"de oturanların fetihe katıldıklarını, savaşçı veya komutan olarak paylarını aldıklarını eklersek, "Rasulullah'ın (s.a.v.) Kadisiye'deki ashabından Bedir'e katılan yetmiş, Rıdvan (Hudeybiye) bey'atine ve Mekke'nin fethine katılan yüzyirmi ve başka yüz kişi vardı."[16] İşte bunu ve daha önce geçenleri eklersek, "iktisadî etken"in, ganimetin savaşlarda oynadığı rolü kavrarız.

Bu girişte, şimdi sözkonusu bu meseleyi ele alışımızdan varmak istediğimiz sonuç, şu açık gerçeği belirtmektir: "Ganimet"in gerçekten büyük bir etkisi

13. Ya'kubî, *Tarih*, c. 2, s. 100.
14. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s . 384.
15. Hasan İbrahim Hasen, *Tarihu'l-İslâm*, c. 1, s. 218.
16. Ya'kubî, *a.g.e.*, c. 2, s. 100.

vardı. Dolayısıyla, biz Arapların ve müslümanların dinî ve tarihî muhayyilemizde "erdemli devlet"i yansıtan Hulefa-i Raşidîn çağının tanık olduğu siyasî olaylardaki temel rolü dikkate alınmalıdır. Bazı yönlerden aynen, böyleydi. Halkının rızıklarını ganimetlerden gelen şeylerden kazanan devletten "daha üstün"ü var mıdır? Ancak bu dönem bazı yönlerden, kendisine ve halkına, öteki herhangi bir devlete aynı kanunların uygulandığı dünya devletlerinden biriydi. Hulefa-i Raşidîn çağının önemi açıktır: Bu dönem, Arap siyasî aklının ilk kaynağıdır. Bunun için; tıpkı "kabile"nin rolü için yaptığımız ve "akide'nin rolü için de yapacağımız gibi, bu akılda "ganimet"in rolünu iyice araştırmalıyız.

2. Hz. Ebu Bekir'in Ganimetleri Dağıtım Düzeni

Kaynakların sözbirliğiyle belirttiğine göre, Ebu Bekir gelen ganimet mallarını hemen dağıtırdı. "Beytulmalde hiçbir şey kalmaz... Bütün insanları, ilk veya sonraki müslümanları, hür ve köleleri, erkek ve kadınları.. dağıtımda eşit tutardı. Giysiler satın alır, kışın dullara dağıtırdı. Ebu Bekir ölünce, Ömer güvenilir kişileri topladı ve beytülmali açtı. Farkedilmeden düşmüş bir dinar dışında hiçbir şey bulamadı."[17] "Ebu Bekir'e ise, yıllık altı bin dirhem ödenmişti. Bir nakilde, yetecek ölçüde ödeniyordu."[18] "Başka bir rivayete göre, "ücret olarak beytülma'den üç dirhem alırdı."[19]

Medine halkından savaşmaya gücü yeten, silah ve binit (deve) sahibi olan herkesin, en azından ilke açısından, özellikle de Ebu Bekir müslümanlığına güvenmediği kabileleri askere almamışken, askere alındığını ve fetihe çıktığını gözönüne alırsak, şunu düşünebiliriz: Medine'de kalanlar, ya yaşı ilerlemiş büyük sahabedendir, ya danışma ve bakan rolünü oynayan, fetihe ancak ayrıksı durumlarda katılan, halifenin yanından ayrılmayan "devlet adamları" durumundaki kişilerdendi, ya da kabileleri bulunmadığı için,-çünkü ordu bireylerden değil, kabilelerden oluşurdu-yahut askere alınanın yükümlü olduğu azık, binit ve silah gibi askerlik için zorunlu şeylere sahip olmayan yoksul kişiler ol-

17. İbnu'l-Esîr *a.g.e.*, c. 2, s. 290.
18. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, c. 2, s. 291; Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 354.
19. Ya'kubî, a.g.e., c. 2, Bu miktar ne kadar az olursa olsun çok önemli asgarî sınır gibi kabul edilebilir. Öyleyse o sıradaki dirhemin değerini takdir edebiliriz. Bu da bize ganimetlerden gelen miktarların değeri ile daha sonra sözünü edeceğimiz zenginlerin servetlerini ölçüsü konusunda fikir verebilir. Dinara gelence, 10-12 dirhem civarındaydı. Bizce bir dinar, şu anki duruma göre en azından bir dolara eşittir.

dukları için "ordu"ya alınmayan zayıf yoksullardandı. Büyük fetihlerin ganimetleri, Yermuk ve Kadisiye'den itibaren ancak Ömer bin Hattab döneminde Medine'ye gelmeye başlamış olduğu için, Ebu Bekir dönemindeki ganimetler görece az olduğundan, bütün Medine halkına eşit ölçüde dağıtımın, zenginler ve zayıflar arasındaki farkları önemli biçimde değiştirmeyeceğini düşünebiliriz. Bir de buna, Ebu Bekir'in halifelik süresinin iki yıl, dört ayı geçmediğini eklersek, varsıllık ve yoksulluk açısından sosyal durumun köklü bir değişikliğe uğramadığını, dolayısıyla Hz.Peygamber'in (s.a.v.) bıraktığı şekilde kaldığını düşünebiliriz: Gönüllerde çağdaş deyimiyle "sınıf öfkesi" uyandırmayan "normal" ölçüdeki farklar.

Şu kadar var ki durum, Hz. Ömer döneminde tepeden tırnağa ve hiç beklenmedik biçimde değişecektir, Kaynakların rivayet ettiği aşağıdaki olay, bu bağlamda çok anlamlıdır. Ömer bin Hattab'ın Bahreyn valisi Ebu Hureyre şunu anlatıyor: "Bahreyn'den beşyüz bin dirhemle geldim. Akşamleyin Ömer bin Hattab'a (r.a.) gittim. Dedim ki: 'Ey mü'minlerin emîri! Bu malı al.' Şöyle dedi: "Ne kadar?" Ben şunu söyledim: "Beşyüz bin dirhem." Bunun üzerine 'Beşyüz bin dirhem ne kadar oluyor?" diye sordu, şu cevabı verdim: "Evet. Beş kere yüz dirhem.' Şöyle dedi: "Biraz uykulusun galiba. Git, sabah olunca gel." Sabah olunca, yeniden yanına gittim ve şöyle dedim: "Bu malı benden al." Şöyle dedi: "Ne kadar?', ben de 'Beşyüz bin dirhem" dedim. "Temiz midir?" diye sorunca, "Bildiğim yalnızca bu cevabını verdim. Ömer şu konuşmayı yaptı: 'İnsanlar! Bize çok mal geldi. Ölçmemizi isterseniz, ölçelim. Saymamızı isterseniz, sayalım. Tartmamızı isterseniz tartalım.[20]

Burada, o gün insanlar arasında hâkim olan mal hacminin bir tür değerlendirilişi görülmelidir: Ömer bin Hattab, beş yüz bin dirhemi çoksadı ve garipsedi, ilk anda kabul etmedi. Bu da, Hz. Peygamber ve Ebu Bekir dönemlerinde Medine'ye gelen malın hacminin, beşyüz bine kıyasla çok mütevazı olduğunun kanıtıdır. Ancak bizzat bu miktar bile, Suriye ve Irak fetihlerindeki ganimetlerin beşte birinden pespeşe gelmeye başlayan miktarlarla karşılaştırıldığında önemli bir şey değildir. Daha önce, Kadisiye ganimetlerinden "merkez"e gelen miktarın tahminî rakamını belirlemiştik. Yalnızca bir örnek olarak şunu ekleyebiliriz: İranlıların başkenti "Medâin" ganimetleri asker başına 12 bin idi. Askerlerin sayısı 60 bindi.[21] Bunun anlamı şudur: Medine'ye gönderilen beşte

20. Makrizî, *Hıtat*, c. 1, s. 92; Cehşiyârî, *el-Vuzerâ ve'l-Kuttâb*, s. 16-17.
21. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, c. 2, s. 360; Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 466.

bir, en azından teorik olarak 180 milyonu buluyordu. Göreceğimiz üzere Ömer bin Hattab zamanında konulan Sevâd (Dicle ile Fırat arası) haracına gelince, ilk yılında 80 milyon dirhemi buldu. "Kâbil" haracı, 120 milyondu.[22] Ömer zamanında, Amr bin el-Âs eliyle fethedilen Mısırdan yapılan tahsilat, 14 milyon dinardı[23] (yani 140 milyon dirhemden daha çoktu). Amr bin el-Âs, Berka halkıyla 13 bin dirhem üzerine andlaşma yaptı.

Bunlar, yalnızca bir takım örneklerdir. Önemi, belirlenen miktarlarda değildir. Çünkü rakamlar, ince biçimde belirlenmemiş olabilir. Ancak önemi, bize karşılaştırma unsurları sunmasında saklıdır. Böylelikle, gerçekleşen gelişmenin boyutunu kavrayabiliyoruz. Bunun sonucunda, Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Ebu Bekir dönemlerindeki ganimetlerin hacmi ile Ömer bin Hattab dönemindeki hacmi karşılaştırırsak, kendimizi, hem devlet yapılarında; hem de insanların malî ve iktisadî belleklerinde zorunlu olarak temelli değişiklikler meydana getirebilecek, çok çok büyük bir farkın karşısında buluruz. Hiç kuşkusuz, belirtilen miktarlar, Bizans ve İran gibi büyük devletlerin servetleriyle karşılaştırılırsa, mütevazi görünür. Ama, o günkü Muhammedî davet devletinin durumuyla karşılaştırılırsa, gerçekten büyük meblağlardır. Yapılarına, ihtiyaçlarına, harcamalarına bakılırsa. Burada şunu hatırlatmak gerekir: Bu devletin, ücretleri periyodik ve düzenli olarak ödenen görevlileri yoktur. Harcama yapılan ziraî veya başka üretim programları yoktu. Orduya gelince, kural şuydu: Fetih için askere alınan kabileler, harcamalarını kendileri üstlenirdi. Devesiyle yol alır, azığından yer, silahıyla savaşır. Karşılığı, ganimetlerdeki payıdır: Savaşçılara dağıtılan beşte dört. Bu karşılık, harcamış olabileceğini kat kat geçerdi. Böylelikle de "ganimet"e teşvik unsuruydu.

Burada ortaya koymak istediğimiz şey, o günkü devletin mal ihtiyacının büyük olmadığıdır. Bundan dolayı, tasarrufu tanımayan ve böyle bir zorunluluk duymayan göçebe çöl toplumunda her şey "göçebe" olduğundan "tabiî durum", ganimetlerin "insanlar"a dağıtılmasıdır. Fiilen olan da budur. Dağıtım yönteminin, o gün yürürlükteki durum çerçevesinde meşru olduğunu görüyoruz. Çünkü, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve ondan sonra halifelerinin işaretine bağlı olarak, müslümanların "hukukî" açıdan sürekli askerler-; çünkü, cihad farz olduğunu ve savaşa çıkmalarının, en azından ilke açısından nöbetleşe olduğunu gözönüne alırsak-; savaşa çıkanların beşte dört, çıkmayanların-ama

22. Ya'kubî, *a.g.e.*, c. 2, s. 105.
23. Ya'kubî, *a.g.e.*, c. 2, s. 107.

paylarının beşte dört olması için gelecek defa çıkacak olanların-beşte bir ganimet paylarının dağıtımının, sözünü ettiğimiz toplum, yer ve zamanda işleri ölçebileceğimiz ölçülerde adaletli bir dağıtım olduğunu anlarız. Hatta her toplumda yaşlı, çocuk, kadın, hasta ve yoksullar gibi savaşa güç yetiremeyenlerin bulunduğunu gözönüne alırsak, bu devlette onların da payının gözetildiğini görürüz. Bunların payları beşte birde ve zekatta belirlenmiştir. Ebu Bekir döneminde beşte birin dağıtım yöntemi, ganimetlerin görece azlığıyla açıklanabilir. Öyle ki dağıtım bir tür üstünlüğe dayandırılırsa, daha az alanın payı çok olmaz ve açlığı gidermezdi. Belki de bu durum, Ebu Bekir'in bakış açısını da açıklar. Çünkü, denildiğine göre, bir kişi insanlara eşit ölçüde dağıtmasına karşı çıkmış ve ilk müslümanlar ile sonrakiler arasında ayrım ve tercih yapmasını önermişti. Ona şu cevabı verdi: "İlk müslüman olmaları konusundaki ecirlerini almışlardır. Bu mal, insanların eşit olduğu geçimliktir." O gün "mal", yalnızca "geçim" düzeyindeydi. Bunun için eşit dağıtımını, her şeyden önce hacmi zorunlu kılıyordu.

Ömer bin Hattab döneminde ise, durum değişiktir. Medine'ye her yönden büyük miktarlarda gelen mallar, "geçimlik" olma sınırını çok geçiyordu. Eşit dağıtım, adaletin "insanların yerlerine ait kılınması" anlamına geldiği bir toplumda ve zamanda zorunlu geçimlikten artanda insanların eşitliği anlamındaydı. O gün insanların konumları, o zamandaki her şey gibi, üç belirleyiciye mahkümdu: Kabile, ganimet ve akide. Durum "ganimetle ilgili olduğundan, "insanların konumları", öteki iki belirleyiciyle belirleniyordu: "Kabile" ve "akîde". Dolayısıyla "ganimet"in dağıtımı, her ikisi de gözönüne alınarak gerçekleşecektir. Bu, aynen Ömer bin Hattab"ın yaptığıdır: İnsanlar arasında "atâ" (maaş) konusunda, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yakınlık (kabile) ve müslüman oluşta öncelik (akîde) temelinde ayırım yapıyordu.

3. Hz. Ömer'in Divanu'l-Atâ'yı Kurması ve Harâc (Toprak Vergisi) Düzeni

Tarihî kaynaklar, Ömer bin Hattab'ın "divânu'l atâ"yı (maaş divanı) ortaya koymasını, Bahreyn'deki valisi Ebu Hureyre'nin getirdiği "çok" mal olayıyla bağlantılı görür. Bu, biraz önce sözünü ettiğimiz olaydır. Ömer, bu miktarı (beşyüz bin dirhem) çoksamış, dağıtım yöntemi konusunda şaşkınlık geçirmişti. Arkadaşlarına danıştı. Ali bin Ebi Talib ona şöyle dedi: "Her yıl, sana gelen malı dağıtırsın. Hiçbir şeyi tutma." Osman bin Affan şöyle dedi: "İnsanlara yetecek çok mal görüyorum. Alanları almayanlardan ayırdetmek için say-

mazlarsa da, işin yayılmasından korkarım." (Osman, malda tasarruf konusunda deneyimli bir tacirdi. Ali ise hacıları doyurma ve besleme işiyle ünlü bir ailedendi. Bu, dikkate alınmalı.) Velid bin Hişam bin Mugire şöyle dedi: "Ey mü'minlerin emîri! Suriye'yi dolaştım. Yöneticilerinin divanlar kurduklarını, asker listelerini belirlediklerini gördüm. Sen de böyle yap." Ömer, bu görüşü benimsedi.[24] Başka bir rivayet şöyledir: Medine'de oturan İranlı ileri gelen biri, Ömer bin Hattab'a, "bütün gelir ve giderin yazıldığı, hiçbir şeyin dışarıda bırakılmadığı, divan dedikleri" bir şeye sahip olan İran kisralarına uyarak, "divan" kurulmasını önerdi.[25] "Divan" kelimesinin Farsça olduğunu ve sicil veya defter anlamına geldiğini gözönüne alırsak, son rivayet doğruya daha yakın olacaktır. Şu kadar var ki, bu, öteki bütün rivayetlerin doğru olduklarına ve içlerinden birinin gerçeğin bir bölümünü anlattığına engel değildir: Ebu Hureyrenin mal getirmesi, Ömer'in arkadaşlarına danışması ve İranlı ileri gelen kişinin önerileri her halükârda, Ömer bin Hattab "divan" düzenini, ister İranlılardan, isterse Bizanstan alsın, yalnızca "biçun"i aldı. Yani maaşın dağıtıldığı kişilerin adlarının yazıldığı bir sicil tuttu, içeriği, yani insanların bu divanda konumlarına göre belirlenmesi ise, kendi içtihadıdır. Burada, belirttiğimiz gibi, hem "kabile", hem de "akide" değerlerine dayanmıştır.

Böylelikle, Ömer'in arkadaşlarına danışmasından söz eden rivayet, divan kurmaya karar verdiğini ekliyor. "Ali bin Ebî Talib, Mahreme bin Nevfel ve Cubeyr bin Mut'im'i çağırdı. Hepsi de Kureyş'in soy bilginlerindendi. Onlara şöyle dedi: "insanları konularına göre belirleyiniz." Yazdılar. Haşim oğullarıyla başladılar. Sonra hilafet sırasıyla Ebu Bekir ve kavmini, Ömer ve kavmini yazdılar. (Yani ilk yeri Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kavmine, ikinciyi Ebu Bekir ve kavmine, üçüncüyü Ömer ve kavmine verdiler.) Ömer bunu görünce şöyle dedi: "Aynen böyle olmasını istemiştim. Ancak Rasulullah'ın (s.a.v.) yakınlarıyla başlayıp, sırasıyla gidin; Ömer'i de Allah'ın ait kıldığı yerde yazın."[26]

Zor bir görev, insanları, bütün insanları, hakettikleri yerde belirlemek nasıl mümkün olur? Bütün insanların, hem de durum "atâ"yla (maaşla) ilgiliyken, sıralama işleminde rıza gösterebilecekleri bir ilke veya ölçü var mıdır? Ömer'in görevlendirdiği kurul, "en yüksek yer"i devlette düşündü, bu da devlet başkanının yeridir. Kurucusunun ölümü üstünden yalnızca birkaç yıl geçti-

24. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 570.
25. İbn Tiktakî, *el-Fahrî fi'l-Âdâbi's-Sultâniyye*, s. 79.
26. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 570.

ği, dolayısıyla kavmi tıpkı halifesi Ebu Bekir ve son halife Ömer gibi henüz hayatta olduğundan devleti yeni tanıdıkları düşünülürse, böyle bir sıralama mümkün ve kabul edilebilir niteliktedir. Ama, bundan sonra ne olacak? Büyük bir olasılıkla, kurul, sıralama işlemini sürdüremedi. Çünkü, öteki kabileler nasıl ve hangi ölçüye göre sıralanacak? Öyleyse, kurulun Ömer bin Hattab'a başvurması, kabul ettikleri üç "yer"den sonra dayanılabilecek ölçü konusunda görüşünü almak için olmalıdır. İnsanlara kendini kabul ettirebilecek biçimde haklı görülecek bir ölçü bulunmadığından, insanlar her biri kendisini ötekiyle eşit gören rekabet halindeki kabilelerden oluştuğu ve en azından başka seçenek olmadığı için, herkese uygulanacak ve herkesin kabul edeceği bir ölçüyü araştırmak kaçınılmazdı. Bu ölçü, Ömer'in önerdiğiydi. "Rasulullah'ın (s.a.v.) yakınlarıyla başlayıp, derece derece ilerlemek."

Bundan sonra geriye, yalnızca "teknik bir sorun" kalıyor: İnsanlar, yani bütün Arap kabilelerinin Hz. Peygamber'e yakınlık temeline göre sıralanışı nasıl yapılabilirdi? Bu, bütün Arapların soy kötüğünü çıkarmayı gerektirir. Ancak, Ömer bin Hattab zamanındaki "divanul-atâ", bu dönemde yalnızca Medine halkına özgü olduğu ve böyle genel soykütüğünü çıkarmayı gerektirmediği için, o gün genel kabile muhayyilesinde yürürlükteki neseplere dayanmak, bizzat "yakınlığın" sıralanışında ictihad etmek, yeterli olacaktı. Rivayetler şunu gösteriyor: Arapların Adnan ve Kahtan'a giden nesepleri, bir şekilde bu sırada yürürlükteydi. Adnân ve "amcası" Kahtân'dan sonra ise nesepler, bunu Adem'e kadar götüren Tevrat'tan çıkarılıyordu. Bu bağlamda, şu olay anlatılır: "Hz. Peygamber (s.a.v.) nesebini söylerken, Adnan bin Eded'den öteye gitmedi. Durur ve şöyle derdi: "Soybilginleri (şecere alimleri) de böyle yapar." Ömer bin Hattab şöyle dedi: "Ben nesebimi, Ma'd bin Adnan'a ulaştırıyorum. Ama neyin nesidir bilmiyorum."[27]

Bütün bunlardan şöyle bir sonuç çıkarabiliriz: Ömer'in "divan" kurmakla görevlendirdiği kurulun dayandığı Arap soyağaçlarının bir "ilk maddesi" vardı. Emevî dönemindeki soy bilginleri, hayalin büyük bir rol oynadığında kuşku olmayacak biçimde bütün Arapların soylarının genel bir soyağacını belirlerken bu ilk maddeye dayanacaktır. Her halükârda, kuşkusuz olan, "ganimet"in, ister Ömer bin Hattab dönemindeki ilk aşamada, isterse Muaviye ve genel olarak Emevîler dönemindeki ikinci aşamada olsun, "kabile"nin düzen-

27. İbn Hişam, *es-Sîretu'Nebeviyye*,

lenmesinde ve yeniden kurulmasında temel olduğudur. Bunun da ötesinde, "akide'nin de bu alanda rolü vardı: Çünkü insanların Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yakınlık durumlarına göre sıralanışı, Hz. Peygamber'in nesebinin doğruluğu kabul edilmiş "sabit" nesep olmasını gerektirir. Bu, "akîde"nin bir bölümüdür veya böyle olmuştur. Çünkü bu konuda şüphe uyandırma, yalnızca Haşimî nesebinde sarsıntı ve karşıklık uyandırmakla kalmaz, bunun yanısıra "divanu'l-atâ" ile daha sonra belirlenen divanül-atâ'yla ilgili fikhî kuralların, dolayısıyla devletin temellerinden birinin sarsılması sonucunu da doğururdu.

Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yakınlık derecesine dayanma, en azından insanları ikna edebilecek başka bir ölçü bulunmayışı açısından geçerli ve uygulanabilir bir ölçüdür. Ancak Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yakınlık, "akîde"nin belirlediği sırayla daima uyumlu olmaz. Çünkü Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bütün yakınları aynı anda müslüman olmadılar, bilakis İslâm'ın ilk dönemlerinde Hz, Peygamber ve müslümanlarla savaşanlar da vardı. Haşimi oğullarından ve Abdumenaf oğullarından "ilk müslümanlar" ile içlerinde Mekke'nin fethi günü gönülsüzce İslâm'a boyun eğenlerin de bulunduğu "Tulekâ" (Mekke'nin fethi günü serbest bırakılanlar) nasıl eşit olabilirdi? Sözgelimi Ebu Süfyan, Ebu Bedir'e, Ömer'e, Ammar bin Yasir'e yalnızca nesep düzleminde Hz.Peygamber'e yakınlığı dolayısıyla nasıl üstün kılınabilir? Öyleyse, yakınlık ölçüsünü tamamlayan ve düzelten bir ölçü gerekliydi. Bu ölçü, "İslam"a girişte öncelik" (sâbıka) idi.

Ömer, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) "yakınlık" ile İslam'a girişte öncelik"i uyumlaştırmayı emretti. Atâ'nın da bu temele göre ödenmesini buyurdu. Böylece kaynaklar, Ömer'in atâ konusunda belirlediği listeyi bize sunuyor. Bu, Taberi'nin belirttiğine göre şöyledir: Liste Hz. Peygamber'in (s.a.v.) amcası Abbas'la başlıyor, çünkü o en yakın akrabasıdır. Ömer, ona yıllık 25 bin dirhem 12 bin olduğu da söylenir ayırdı. Hz. Peygamber'in hanımlarının her birine yıllık 10 bin dirhem verdi. Bedir'e katılanların her birine 5 bin dirhem, Bedir'den Hudeybiye'ye kadarkilere 4 bin dirhem, Hudeybiye'den Ebu Bekir zamanındaki riddet savaşlarına kadarkilere 3 bin dirhem, Kadisiye savaşından önceki Irak fethine katılan savaşçılara 3 bin dirhem, Kâdisiye'ye ve Suriye'nin fethine katılanlara 2 bin dirhem ayırdı. "Denildi ki: "Uzak olanı yakın olanla eşit tuttun." Şu cevabı verdi: "Yakın olan, arttırmaya lâyıktır. Çünkü onlar katılmaya yardımcı, düşmana karşı kaygılı idiler." Kâdisiye ve Yermuk savaşlarından sonrakilerin her birine bin dirhem ayırdı... Bedirlilere dört kişiyi daha ekledi: Hasan, Hüseyin, Ebu Zer ve Selman." Atâ'da, güçlüsü zayıfı, Arab'ı yabancısıyla her tabakayı eşit tuttu. Daha sonra Bedirlilerin hanımlarına beşyüz,

Hudeybiye'ye kadarkilerin hanımlarına dörtyüz, Kâdisiye'den önceki Irak savaşlarına kadarkilerin hanımlarına üçyüz, Kadisiye'ye katılanların hanımlarına ikiyüz dirhem ayırdı. Bundan sonraki kadınları eşit tuttu. Çocuklara yüzer yüzer ödedi. Altmış miskini (düşkünü) topladı, ondan doyurdu. Yediklerini hesapladılar, iki cerîbe'nin yettiğini gördüler. Onlardan her birine ve ailesine ayda iki cerîbe verdi."[28] Rivayet şunu ekliyor: "Onbeşinci yılda atâ (maaş) alacakların ödemelerinin bir defada ödenmesini yöneticilerine yazdı.[29]

Bu liste, "kapsamlı" olmayışı bir yana, açıkça görüleceği gibi, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yakınlık ile İslâm'a girişte önceliği birleştirici görünüşte değildir. Belki de Ya'kubî'nin listesi (Taberi'den daha eskidir; Ya'kubî, 292'de, Taberî, 310'da vefat etti); sözkonusu iki ilkeyi birleştirmeye daha yakındır. Yakubî, şöyle diyor: Divanı kurmakla görevlendirilen kurula Ömer bin Hattab şunları söyledi: "İnsanları konumlarına göre yazın. Abdumenaf oğullarıyla başlayın." İlk önce Ali bin Ebî Talib'e beşbin (dirhem), Hasan bin Ali ile Hüseyin bin Ali'ye üçer bin yazıldı. Üçbinle Abbas bin Abdilmuttalib'le başlandığı da söylenir. Kureyş'ten Bedir'e katılanlara üçbin, Ensar'dan olanlara dörtbin, Ebu Süfyan bin Harb ve Muaviye bin Ebî Süfyan gibi Mekke halkının Kureyş ileri gelenlerine beşbin yazıldı. Daha sonra Kureyş'ten sırayla, Bedir'e katılmayanlar ve Hz. Peygamber'in hanımlarına altı bin, Aişe, Ummü Habibe ve Hafsa'ya oniki bin, Safiyye ve Cuveyriye'ye beşer bin, Ömer'e dört bin, Abdullah bin Ömer'e beşbin, hicret etmeyen Mekkelilere altı bin veya yedi bin ayırdı. Yemenlilere dörtbin, Mudar'a üçbin, Rehia'ya ikibin ayırdı, Daha sonra hicret eden ve öteki kadınlara durumlarına göre ayırdı. Payları ikibin, ikibin beşyüz idi... (Tutsak edildikten sonra Medine'de tutulan) yabancıların ileri gelenlerine ikişer bin... verdi.[30]

Taberî ile Ya'kubî veya onların kaynakları arasındaki farklılık, değişik ideolojik eğilimleri yansıtır. Taberî, sünnîdir; kaynakları da genellikle sünnîdir; Ya'kubî ise, şiîdir, şiî kaynaklara dayanır. "Ömer bin Hattab'ın divanında insanların sıralanışının, sonraki nesiller açısından ideolojik önemi vardır. Çünkü "Ömerin uygulaması", kaynak otorite sayılır. Etkisini de sürdürmüştür, hukukun kaynaklarından biri olarak bu etkiyi sürdürmeye devam etmektedir. Çünkü bu alanda; "insanların konumlarına göre sıralanışı" alanında ilk kural

28. Cerîbe: 14 kafîzeden bir yiyecek ölçüsüdür. Kafîz, 12 sâ'dır, bir sâ 2,176 gr.dır. Öyleyse cerîbe, bir kıntar, dört buçuk kiloya eşittir.
29. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 452-453.
30. Ya'kubî, *a.g.e.*, c. 2, s. 106.

koyan kişidir. İslâm'daki atâ ve haraç hukuku veya Arap-İslâm iktisadî aklı ilk kaynağını Ömer'in içtihadlarında bulur. Gerçekten de Ebu Bekir, riddet savaşları sayesinde Muhammedî davet devletini yeniden kurmuşsa, Ömer bin Hattab da "divanu'l-atâ ve haraç düzeni" sayesinde, bu devletin dayandığı idarî ve iktisadî düzeni kökleştirmiştir.

Divanu'l-Atâ'dan sözettik. Geriye, haraç düzenini sunmamız kaldı.

Müslümanlar, halkın esasen tarım yoluyla geçimini sağladığı medenî bölgeler olan Suriye ve Mısır'ı fethedince, savaş yoluyla fethedilen topraklar sorunu ortaya çıktı. Çünkü uygulanagelen kural (teşri), halkı savaşsız müslüman olan toprakların ondabir zekat ödemek şartıyla sahiplerine bırakılmasını gerektiriyordu, ittifak edilen bir miktara göre halkıyla andlaşma yapılan topraklar ile ilke olarak, ganimetlere özgü kuralın uygulanması gerekli ganimettiler. Bu da, ganimet malları, insanlar, hayvanlar, ağaçlar ve bulunan her şeyin, ganimetlerin bölüşüm kanununa göre dağıtılmasıdır: Beşte dört savaşçıların; beşte bir ise "Allah'ın, peygamberinin..."dir, yani ordu komutanı onu "merkez"delil halifeye gönderir. Şu kadar var ki, Irak sevadı (ovası), Suriye tarlaları ve Mısır bahçeleri... gibi iyi toprakların dağıtımı, kolay bir iş değildir. Bu, pekçok pratik sorunu da ortaya çıkartır. Bunların başında da bu toprakların işlenmesi ve gözetilmesi gelir. Çünkü müslüman ordularındaki savaşçılar, büyük çoğunlukla bedevî kabilelerdir, ziraat bilmezler, oralarda çalışmayı da kabul etmezler. Hatta çalışacaklarım düşünsek bile, cihadda onların yerini kim alacaktı?

Sa'd bin Ebî Vakkas Irak'tan, Ebu Ubeyde bin Cerrah Suriye'den, Amr bin el-Âs ise Mısır'dan, Ömer bin Hattab'a, savaş yoluyla fethedilen topraklar konusundaki görüşünü öğrenmek için mektup yazdılar. Askerler, onların dağıtımı konusunda kendilerine ısrar ediyorlardı: "Ömer, toprakların taksimi konusunu sahabeye danıştı. Orada bulunan bir topluluk konuştu, haklarını ve fethettiklerini kendilerine dağıtmasını istedi. Ömer şöyle dedi: "Pekiyi, sonraki nesiller gelip toprakların köl leleriyle (ahalisiyle) dağıtılmış olduğunu, atalardan miras olarak geçtiğini ve böylece kendilerinin her şeyden mahrum olduğunu görürse ne olacak? Bu, doğru bir görüş değil."[31] Öteki rivayet şöyledir: "Ömer, Sevad'ı müslümanlar arasında dağıtmayı düşündü. Hesap çıkarılmaması istedi. Bir kişinin payını, üç çiftçi (ilc = köle, çiftçi) olarak gördü. Bu konuda, danışmada bulundu. Ali bin Ebî Talih, şöyle dedi: "Onları, bırak da müs-

31. Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, s. 25.

lümanların malı olsunlar." Ömer de bıraktı."[32] Ömer, toprakları aynen bıraktı. Sahipleri elde edecekleri gelirden haracını ödemeleri karşılığında topraklarını işleyeceklerdi. Sa'd bin Ebî Vakkas'a şunu yazdı:

"Bu mektubum sana gelince, askere at ve mal getirecek olanı iyi düşün. Bunu, savaşa katılan müslümanlar arasında dağıt. Toprakları ve ırmakları çalışanlarına bırak ki bunlar müslümanların ataları (maaş geliri) olsunlar. Bunları savaşa katılanlar arasında dağıtırsan, sonrakilere bir şey kalmaz."[33] Daha sonra, "Osman bin Hanif ile Huzeyfe bin el-Yeman'ı gönderdi. Sevad'ın alanını ölçtüler. Onlara kimseye gücünün üstünde yüklememelerini emretti... Osman bin Hanife tepe, çalılık, su kaynağı ve suyun ulaşmadığı yeri ölçmemesini emretti."[34] Yakut el-Hamevî'nin sözlüğünün "Sevad" maddesinde şu bilgi vardır: "Ömer bin Hattab, Sevad'a haraç yükledi." Bakımlı olsun verimsiz (metruk) olsun suyun ulaşmadığı cerîb başına, bir dirhem ve bir kafîz rutubetli cerîb başına, beş dirhem ve beç kafîz; iyi cerîb başına on dirhem ve on kafîz yükledi. Hurmalığı zikretmedi. Erkek `başına da, (zenginlik durumlarına göre) 48, 24 ve 12 dirhem belirledi. Osman bin Han^f, 550 bin kölenin boynuna cizye almak için damga vurdu. Onun yönetiminde haracın miktarı, yüz milyon dirhemi buldu.[35]

Başlara veya boyunlara, yani bireylere cizye, toprağa harâc. Cizye, kişinin müslüman olmasıyla birlikte, hukukî açıdan, ilke olarak düşer. Haraç ise, yüklenen toprakta kalmaya devam eder. Çünkü savaşa başvurularak zorla fethedilmiştir. Bu, ganimettir. Dağıtılması zorunludur. Ama halife, aslî sahiplerinin elinde kalmasını uygun görmüş, bir ganimet olarak hak sahibi durumundaki savaşçılar, bu tedbiri kabul etmiş, halife lehine, yani bütün ümmet lehine bu konudaki hakkından vazgeçmiştir. Böylelikle de, devletin mülkü kabul edilmiştir. Ama, belirlenen ve sahiplerinin ödediği haraç, kira yerine geçmiştir.[36]

32. İbn Receb, *el-İstihrâc li Ahkâmi'l-Harâc*, s. 12.
33. Ebu Yusuf, *a.g.e.*, s. 27-28.
34. Ya'kubî, *a.g.e.*, c. 2, s. 105.
35. Cerîb, alan ve yiyecek ölçüsüdür. Yiyecek için, daha önce belirttiğimiz gibi, yaklaşık 104 kg.dır. Alan ölçüsü olarak ise, 700 metrekaredir. Bazı rivayetler, şunu zikreder: Osman bin Hanif, Sevâd'ın alanını 36 milyon cerîb olarak hesapladı. Her bir cerîbe, bir dirhem ve bir kafîz belirledi. Buna göre, o gün için Sevâd'ın alanı, 2,5 milyon hektar olur. Öte yandan Pers ve Bizans imparatorluklar'ndaki haraca gelince; belirtildiğine göre, Irak sevâdına harâc, İslâm'dan önce Pers (İran) hükümdarlarınca konulmuştu. (Bkz. İbn Receb, *a.g.e.*' s.11).
36. Ebu Ubeyd, *a.g.e.*, Çağdaş, bir tarihçi şunları söylüyor: "İslâm fethi sırasında, Pers ve Bizans-

Böylelikle, İslâm devleti beytülmalinin sabit iki gelir kaynağı olmuştur. Daha önce maliyesinde esasen savaş sırasında savaşsız (fey) veya savaşlı (ganimet) olarak düşmandan alınanlara dayanıyordu. (Zekatın miktarı azdır; özellikle yoksul ve düşkünlerindir). Bu iki sabit gelir kaynağı, atâ'nın (maaşın) sürekliliğini ve devamlılığını sağlayacaktı. Böylece "ganimet" iktisadı, iki temele dayanır oldu: Haraç, bir yanında cizye, öte yanında da atâ. Bu, çağdaş deyimle rant ekonomisidir, buna dayanan, devlet de rant devletidir. İslâm'da ekonominin ve devletin bu rantçı niteliği, Ömer bin Hattab döneminden itibaren biçimlendi. Ali bin Ebî Talib, Mısır'a tayin ettiğinde Eşter'e şunları söyledi: "Haraç işini, ehline uygun düşecek şekilde araştır. Çünkü onların menfaati, hem kendilerinin, hem de onlar dışındakilerin menfaati saklıdır. Onlar dışındakilerin menfaati de, bunlarla sağlanır. Çünkü bütün insanlar haraca ve ehline muhtaçtır."[37]

4. Servet Tekelleşmesi ve Ganimet

"Bütün insanlar haraca ve ehline muhtaçtır." İşte bu, İslâm'daki rant ekonomisinin ve rant devletinin özüdür. Ancak, insanlar bu alanda eşit durumda değildir. Atâ'nın dağıtım düzeni, eşitliğe değil, "üstün tutma"ya dayanıyordu. İnsanların atâ konusunda Hz. Peygamber'e yakınlık ve İslâm'a girişte önceliğe göre sıralanmasının, servetin belli toplulukların ellerinde yığılmasına yol açması kaçınılmazdı. Dolayısıyla, servet konusunda müslümanlar arasında büyük farklar, ganimet ve haracın hacminin genişlemesiyle birlikte genişleyen farklar ortaya çıkarması zorunluydu. Göründüğü kadarıyla Ömer bin Hattab, bu olguyu gözlemledi ve tehlikesini kavradı. Hayatının son günlerinde, atanın dağıtım yöntemini yeniden düşünmece haşladı. Çünkü son yıllarında şöyle dediği rivayet edilir: "İnsanların, bir kısmını ötekilere üstün tutmak suretiyle gönüllerini kazandım. Bu yıl yaşarsam, insanları eşit yapacağım. Kırmızıyı siya-

lıların da uyguladığı başat siyasî teoriler, fethedilen ülkelerin topraklarını ve halkını, fatihin dilediği gibi tasarruf edeceği mülkü sayardı. Sakinlerden toprağı işleyen, toprağın (fetih hakkıyla) hukuken mâlikinin tac vergisini öderdi. Bu haraca tekabül eder. Her birey, köleliğinin ve yenene boyun eğmenin sembolü olarak başvergisini öder. Bu da, cizyeye tekabül eder. Bu, Irak sakinlerinin Sasanîlere ödediklerinin aynısıdır... İslâm gelince ve Hulefa-i Raşidîn döneminde malî düzenlemeler yapılınca, bu temelli bir değişiklik olmadı. Irak'ta, cize ve harac vergileri konuldu; zafer kazanan halka boyun eğme anlamını koruyadurdular. İran'da ise, bazan cizye, bazan harac olarak adlandırılan bir tek genel vergi kondu. Bu, her ikisinin yerini de tutar. Bunun anlamı, mağlupların, müslümanların gözünde aynı tabaka sayıldıklarıdır." *Bkz.* Abdülaziz ed-Dûrî, *Mukaddime fi Tarihi Sadri'l-İslâm*, s. 70-71.

37. İbn Hamdun, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*, c. 1, s. 315.

ha, Arabı yabancıya üstün tutmayacağım. Rasulullah ve Ebu Bekir'in yaptığı gibi yaparım."[38] Başka bir rivayete göre, ölümünden önce şunları söyledi: "Atâyı herkes için dörder bin yapmak istedim. Kişi, binini ailesine harcar, biniyle azık hazırlar, biniyle donanır, biniyle de dostlarına ikram eder." Ömer, bunu gerçekleştiremeden öldü."[39]

Ne var ki Ömer yaşarken, servetin; atâ servetinin serveti arttırmada kullanılmasını önlemek için bir dizi "koruyucu" tedbirler almıştı. Bu konuda kaynaklar, şunu zikrediyor: "Muhacir Kureyşlilerin (Medine'den Basra, Kûfe, Suriye gibi) bölgelere çıkışına haber ve süreli olarak izin verirdi. Ona şikayette bulundular. Şu konuşmayı yaptı: "Ben, İslâm konusunda, develerin yolunu (tedricîliği) tuttum. (Ömer, gelişimini, devenin ömrüyle karşılaştırdı). Doğar, ceze (bir yaşında) olur, iki yaşına girer, sonra dört, altı yaşına girer. Sonra bâzil (dokuz yaşında) olur. Bâzili de beklese beklese eksiklik bekler. İşte İslâm artık tecrübe kazanmıştır. Kureyş, Allah'ın malını, kullarını biryana bırakarak destek yapmak istiyor. İşte Hattab'ın oğlu sağ. Harre halkının karşısında. Kureyş'in boğazlarını yakalayacağım, ateşe düşmelerini önleyeceğim."[40] Başka bir rivayet şöyledir; "Ömer, Kureyş kendisini usandırmış olarak öldü. Onlan Medine'de tutmuştu. Ayrılmalarına asla izin vermemişti. Şöyle dedi: "Bu ümmet için en korktuğum şey, çeşitli ülkelere dağılmanızdır." Özellikle Mekke (Kureyş) halkından Muhacirler konusunda titizdi. Onları hep Medine'de tutmuştu. Medine'den ayrılabilmek için savaşa katılma izni isteyen biri olunca, ona şöyle derdi: "Rasulullah'la (s.a.v.) birlikte mücadelede elde ettiğin (İslâma girişte öncelik gibi) yeterlidir. Bugünkü mücadele senin için dünyayı görmenden, dünyanın seni görmesinden daha hayırlıdır."[41]

Öte yandan, tarihî kaynaklar şunu zikreder: Ömer bin Hattab, tayin edilmezden önceki malvarlıklarına göre bir artış beliren valilerinin mallarına el koymaya yöneldi. Bunu, mallarının yarısını alarak yaptı. Böylece Ömer, "Valilerinden bir grubun mallarının yarısına el koydu. Bir rivayete göre, bunlar içinde Kûfe valisi Sa'd bin Ebi Vakkas, Mısır valisi Amr bin el-Âs, Bahreyn valisi Ebu Hureyre, Meysân valisi Nu'man bin Adî bin Harsân, Mekke valisi Nafi bin Amr el-Huzâî, Yemen valisi Ya'lâ bin Munye de vardı."[42] Öteki ha-

38. Ya'kubî, *a.g.e.*, c. 2, s. 107.
39. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 452.
40. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 679.
41. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 679.
42. Ya'kubî, *a.g.e.*, c. 2, s. 109.

·ber şöyledir: "Malik şöyle der: Ömer bin Hattab (r.a.), valilerin mallarına el koyardı. Mallarının yarısını alırdı. Ebu Hureyre'nin mallarına da el koydu, ona şöyle dedi: "Bu mal, sana nereden geliyor?" Ebu Hureyre şu cevabı verdi: Doğuran hayvanlar, kazanan ticaret." Ömer "Öyleyse yarısına elkoyuyorum." dedi. Onların mallarına valiliklerinden sonra daha önce bilinmeyen mallar belirdiğinde el koyardı... Ömer bin Hattab valileri gelince huzuruna gündüz çıkmalarını, bir mal saklamamaları için geceleyin yanına girmemelerini emrederdi."[43] Kaynakların sözünü ettiği Ömer bin Hattab'ın bir dizi menakıbından başka tedbirler de vardır. Birisi şudur: Savaşa hazır asker olarak kalmaları için toprak almalarını ve tarımla uğraşmalarını yasakladı. Bina yapımında aşırılığı da yasaklardı. Rivayete göre, "Sa'd bin Ebî Vakkas'ın (Kûfe'de) bir köşk yaptığını öğrenmişti. Üstüne bir kapı yapmıştı. Şöyle dedi: Ses kesildi. Ömer (r.a.) Muhammed bin Mesleme'ye haber gönderdi, ona şöyle dedi: "Sa'd'a git. Kapısını yak" Gitti, dediğini yaptı.[44]

Bunlar, Ömer bin Hattab'ın büyüyen servetleri ve yayılmaya başlayan lüks hayat tarzlarını farkettiğini gösteren zecrî, ancak ortaya çıkan sorunu çözmeye yetmeyecek tedbirler. Çünkü bütün ortaya çıkabilecek olan; zaten fiilen olan da budur- görüntüleri sınırlamadır. Bu, ya Ömer'den korkuyla, ya da ona uyarak gerçekleşen bir durumdur. Ondan pekçok lüksten kaçınma ve zühd görüntüleri nakledilir. Sorunun temeline; maim, ganimet ve haraç malının "merkez"e akmasına, eşitçe değil, tercihle dağıtımına gelince; bu gibi tedbirlerden onu ilgilendiren bir şey asla yoktur. Bunlar sorunu çözmedi, bilakis lüks içindekilere baskı yaptı. Hatta şöyle denir: "Ömer, Kureyş onu usandırmış olarak öldü." Bu usanmışlığa komployla kurban gitmesi sorumluluğunu yükleyemeyeceğimize göre, katili Mugîre bin Şube'nin kölesi Ebu Lü'lüe'nin hançerinin arkasında "Kureyşli" ellerin bulunduğunu düşünebiliriz. Bu, çeşitli eğilimlerdeki tarihî kaynaklarımızın böyle bir varsayımı temize çıkarabilecek bir şeyden yoksunluğu dolayısıyladır. Çünkü bu "usanma" kendisini siyasî olarak "demokratik" bir yöntemle ifade etmiştir. Bu, önceki bölümde açıkladığımız üzere, "insanlar"ın, esasen Kureyş'in çoğunluğunun, şûrâ işleri sırasında Ali bin Ebî Talib'e karşı Osman bin Affan'ı tercih etmesinde görülür.

Osman, zengin biriydi. Zenginlik ve serveti yeni tanıyanlardan değildi. İslâm'ın doğuşunun öncesinden beri zengindi. Muhammedî davet zamanında,

43. Turtuşî, *Sîrâcu'l-Mülûk*, s. 243-244.
44. Turtuşî, *a.g.e.*, s. 243.

"Allah yolunda" harcama konusuna, belki de hiç geçilmeyecek biçimde katılmıştı. Ömer suikaste kurban gidince, bey'at edildiğinde sahabenin en yanlısıydı; yaşı yetmişe yaklaşmıştı. Yumuşaklığı, cömertliği ve iyi ahlakıyla tanınıyordu. Ayrıca o, Umeyye oğullarına büyük bir ailesindendi. "Ehlu'l-hal ve'l-akd" (seçici kuru) onu tercih etmişti. Başlarında Abdurrahman bin Avf, Zübeyr ve Talha gibi zenginler vardı. Genç, sert, mala değer vermeyen, elde ettiğini yoksul ve zayıf insanlara dağıtan, çevresinde eski ve yeni zayıfların bulunduğu; İslâm halifesinin (akîde) aşırı zenginlik ve Ömer bin Hattab'ın tedbirlerine rağmen yayılmaya başlamış olan lüks ve refah görüntüleriyle uyuşmadığını savunan herkesin toplandığı "kimsesizlerin dostu" Ali bin Ebî Talib'e karşı, onu tercih etmişlerdi.

Gerçekten de, Osman görevi üstlenir üstlenmez, zenginlik görüntüleri patlama yaptı, derhal yayıldı. "(..) At onbin dinara, deve bin dinara, tek hurma ağacı bin dinara satıldı,"[45] Kötülükler ortaya çıktı. "Dünya taştığında ve insanlar genişlediğinde (çok zengin olduğunda) Medine'de ortaya çıkan ilk kötülük, güvercin uçurma ve kuş sapanlarıyla atış idi... İnsanlar arasında (içkili) alem de başlamıştı...[46] Lüks patlamasını arttıran, "merkez"e akan malın, özellikle haracın artışıydı. Horasan, Maveraünnehir (Ortaasya), Kıbrıs ve Afrika'nın fethinden sonra fetih duraklamışsa da, bu bölgelerin ganimetlerinin hacmi gerçekten büyüktü. Bu bağlamda, şu olay anlatılır: "Müslüman fatihler, Kisra'nın hazinelerinden ikiyüz bin kese çıkardılar. Her kesede dörtbin vardı.[47] Yani toplam, 800 milyon dinardı. Mısır'dan tahsil edilenler 112 milyon dinardı.[48] Afrika ganimetlerine gelince, piyadenin payı bin dinardı, atlının payının üç bin dinara vardığı söylenir, Arap ordusunun toplam sayısı yirmi bindi.[49] Kaynaklar şöyle diyor: Müslümanlar Afrika patriğiyle ikibuçuk milyona andlaşma yaptılar. Bu, üçyüz kıntar altındı.[50] Bundan her atlının payı, üçbin miskal altındı. "Merkez"e, Osman'a gönderilen beştebir, 500 bin dinara varıyordu. Osman, yakınlarından olan ve saldırıyı yapan İbn Ebî Serh'a bu gelirden yüzbin dinar (beşte-bir) verdi.[51]

45. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, c. 1, s. 27.
46. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 680.
47. Zehebî, *Tarihu'l-İslâm* (Asru'l-Hulefai'r-Râşidîn), s. 331.
48. Ya'kubî, *a.g.e.*, c. 2, s. 115.
49. Zehebî, *a.g.e.*, s. 319.
50. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 598-599.
51. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 651.

Kısacası, "Osman'a gelen haraç arttı, her taraftan mal geldi. Bunun için hazineler yaptırdı. Erzakı (aynî geliri) idare etti. Bir kişiye, yüzbin kese emrediyordu. Her kesede tam dörtbin (dirhem) vardı."[52] Osman, zengin ve cömertti. Mala pek değer vermezdi. Çok harcayan biri olduğunu görmüştük. Halifeyken de bu davranışını sürdürdü. Dağıtımda Ömer bin Hattab'ın yolunu izledi, hatta ötesine gitti, "beytülmal'den harcamaya başladı. Yakınlarına ve başkalarına, kendi malındanmış gibi veriyordu. Bu, cömert zenginlerin bilinen davranışıdır. Onlar kendilerinin ve başkalarının mallarından, aralarında hiç fark yokmuşçasına hesapsızca harcarlar. Bir de bu davranışa; beştebirin harcanma yöntemini belirleyen dinî nassın böyle bir tasarrufa izin verdiğini (Allah'ın, peygamberinin, yakınınlarının...), bu harcamanın imama ait olduğunu eklersek, kendimizi Osman'ın beytülmalden adamlarına ve yakınlarına verdiği ataları anlatan rivayetlerin doğruluğunu araştırıcıya kabul ettirecek bir durum karşısında buluruz.

Bu konudaki olaylardan biri de şudur: Osman, "Rasulullah'ın kovduğu" Hakem bin Ebi'l-Âs bin Umeyye'ye yüzbin, oğlu Mervan'a Afrika ganimetlerinin beşte birini, "yakınlar"a ayrılan beştebirden verdi.[53] Beytülmalin hazinecileri buna da bakardı, bu şekilde davranılırdı. Rivayete göre, Kûfe valisi Osman'ın ana bir kardeşi Velid bin Utbe, beytülmalden bir miktar ödünç almış, ama ödememişti. Beytülmal görevlisi Abdullah bin Mes'ud borcunu ödemesini istedi. Borcunu ödemedi. Onu Osman'a şikayet etti. Osman, şu cevabı verdi: "Sen bizim hazine görevlimizsin. Beytülmalden aldığı için Velid'e yüklenme." İbn Mes'ud, görevinden istifa etti, şöyle dedi: "Müslümanların hazine görevlisi olduğumu sanıyordum. Sizin görevlinizsem, bu konuda size ihtiyacım yok."[54] Bazı kaynaklar şunu belirtiyor: Osman, "bazı yakınlarına Sevad'dan ikta (devlet toprağı) verdi."[55] Savaşa katılmayanlara atâlar verdi.[56] Öte yandan bazı büyük sahabenin atâlarını kesti, sözgelimi Abdullah bin Mes'ud'a böyle yaptı.[57] Bu türlü tasarruflarını eleştirenleri görünce, şu cevabı verdi: "Tercihte niye dilediğim gibi davranmayayım? O zaman ne diye imam oldum?"[58]

52. Zehebî, *a.g.e.*, s. 331.
53. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 32.
54. Belâzurî *Ensâbu'l-Eşrâf*, c. 5, s. 31.
55. İbn Receb, *a.g.e.*, *s. 30.*
56. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 34.
57. Ya'kubî, *a.g.e.*, c. 2, s. 119.
58. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 2, s. 28.

Bu tür "yakınlar"a özgü atâ, servetin az sayıdaki bir grubun ellerinde toplanmasının biricik sebebi değildi. Ayrıca, "insanlara kolaylık olsun diye" Osman'ın aldığa tedbirlerin aşın zenginleşme ve lüksün ortaya çıkışında büyük bir etkisi vardı. Ömer bin Hattab'ın Medine'de tuttuğu büyük zenginlerin buradan çıkmasına izin verdi. Çeşitli yollarla insanların ticaret yapmasına karışmadı. Bizzat kendisi de, savaşçıların "paylar"ında ve maaşlarında ticaret ve mudarabe (emek-sermaye ortaklığa türlerine kapıların açılması tedbirini kabul etti. Çünkü; Medine halkının, çeşitli kentlerde, özellikle Küfe'de yayılmaya başlayan öfke ve şikayet görüntüleri sebebiyle, maaşları ve Irak'tan gelen payları konusunda korkuya kapılma yolunda olduklarını hissetmişti. Onları topladı, şu konuşmayı yaptı: "Medineliler! İnsanlar Fitneye dalıyorlar. Şüphesiz ben, uygun görürseniz sizin olanı size nakledinceye kadar çalışacağım. Uygun görüyor musunuz? Irak halkıyla fetihe katılan gelip, onunla bölgesinde otursun mu?" Rivayet şunu ekliyor: Dinleyiciler bunu kabul etti, şöyle dediler: "Allah'ın bize verdiği topraktan bize nasıl taşıyacaksın, ey mü'minlerin emîri?" Osman şunları söyledi: "Hicaz'da bulunan karşılığında, isteyenlerinkini satarız." Topluluk sevindi. "Kaygıları dağılmış olarak ayrıldılar. Talha bin Ubeydillah, Hayber paylarının çoğunu satın almıştı. (Bütün hepsini satın almıştı, bu payların gelirlerinden de) Medine halkından Kâdisiye ve Medâin'e katılıp Medine'de oturan, Irak'a göç etmeyenlerin payını da satın almıştı. Neşâsetec'i (Sevad'da geniş verimli geniş toprağı), Hayber'deki ve başka yerlerdekiler karşılığında satın almıştı. Erîs kuyusuyla, Osman'ın Irak'taki bir şeyini satın aldı. Ondan, sahip olduğu malla Mervan bin Hakem satın aldı. Onu Osman'a verdi. O gün için sazlık durumundaki Mervan ırmağını satın aldı. Ondan Irak'taki kabilelerin bazı adamları, Arap yarımadasındaki mallarla satın almıştı. Medine, Mekke, Taif, Yemen ve Hadramet halklarından satın aldılar. Ondan satın alanlardan biri, Hadramevt ve Tînâbâz'daki malıyla Eş'as'tı. Osman bu konuda ve fey (savaşsız ganimet) ceriblerinin sayımı konusunda illere mektup yazdı. Bölge halkının istediği bu fey, Kisra, Kayser gibi hükümdarların ve yakınlarınındı. Buradan uzaklaştırıldılar, onlara bildikleri şey geldi. Medine halkından gelenleri ve paylarını belirledi, onlara ek ödeme yaptı. Hicaz'daki, Mekke, Yemen ve Hadramevt'teki mallarına katarak sattılar..)"[59]

Kısacası, Irak'ın fethine katılan, Sevâd'ın ve başka yerlerin haracının beşte dördü aralarında bölüştürülen yerlere dönmüşlerdi, haraç paylan her yıl

59. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 614.

Irak'tan geliyordu. Kûfe ve başka yerlerde sarsıntılar başlayınca, Osman onlara, paylarını topluca, Medine'de malları veya ganimetlerden gelirleri olanlara satmalarını önerdi. Böyle yaptılar. Açıktır ki bu durumlarda paylarını satanlar zayıflardır, satın alanlar ise zenginlerdir, satım bedeli de bunların istedikleri şekilde olur, Fiilen olan da budur: "Bu çeşidi, her kabileden orada (Irak'ta) bir şeyi olanlar satın aldı. Oturduğu yerdekiyle bunu değiştirmek istedi. Aldılar. Bu (dinen) karşılıklı rızalarıyla ve haklarını kabulleriyle onlara caizdir. Ancak İslam'a giriş önceliği ve çok payı olmayanlar (cihaddaki payları azdır veya hiç yoktur, dolayısıyla ata payları da azdır; işte bunlar orta halliydiler veya yoksuldular), meclislerde, başkanlıkta ve sosyal konumda önceliği olanlar derecesine ulaşamazlar. Ayrıca atâ düzenindeki tercih durumunu ayıplıyorlar, bu ağırlarına giderdi. Bunu gizlice yaparlardı, hemen hemen açığa vurmazlardı (gizlice boykot yaparlardı). Çünkü bir dayanakları yoktu, insanlar onların aleyhindeydi. Yeni yetişen, bedevî veya özgürlüğünü kazanmış biri karşılarına çıkınca, sözlerini güzel bulur, onlar fazlalık içinde, insanlar noksanlıkta olursa. İşte o zaman kötülük üstün gelir."[60]

Bu tedbirlerin sonuçlarından biri, büyük miktardaki servetlerin sahabenin ve Kureyşlilerin az bir bölümünün ellerinde yığılmasıydı. Zenginler ile yoksullar arasındaki uçurum giderek büyüdü. Bu uçurumu, fethin durması, nüfus artışı ve bedevilerin çeşitli bölgelere göç etmesi... daha da arttırdı. Bütün bunlar, "insanların harâca muhtaç" olduğu bir toplumda oluyordu. Bu, patlamayı sağlayacak bir durumdu. Gerçekten de patlama oldu. Burada bizi ilgilendiren, bunun etkenlerini "ganimet" çerçevesinde biraz aydınlatmak. Önceki bölümde "kabile" düzleminde, çerçevesini kavramıştık. Bundan sonraki bölümde ise, "akide"nin bundaki rolünü kavrayacağız. Zenginliğin görüntüleri ve servetin hacmiyle başlayalım.

Çeşitli eğilimleriyle tarihî kaynaklar, Osman zamanındaki zenginlik ve lüks olgusu konusunda ilginç gerçekleri sunuyorlar. Bazıları şunlar:

— Zübeyr bin Avvam ın ölümünden sonra terikesi, 59.800.000 dirhem olarak hesaplandı. Kendisine harâcı götüren bin kölesi vardı.[61] Medine'de onbir evi bulunuyordu. Basra, Kûfe, Fustat ve İskenderiye'de evleri ve bahçeleri var-

60. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 614.
61. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. 7, s. 261.

dı.[62] Geriye bin at bırakmıştı.[63] Hem ticaret yapıyor, hem atasını alıyordu.[64] Bilindiği gibi, Zübeyr, cennetle müjdelenen on kişi içindeydi. "Şûra ehli" olan altı kişiden biriydi. (Ömer bin Hattab'ın 500 bin dirhemi büyüksediğini hatırlayalım).

— Talha bin Übeydillah da cennetle müdelenen on kişidendi, "şûra ehli" içindeydi. 30 milyon dirhemlik varlığa sahipti. Ölümü sırasında, hazine görevlisinin yanında 2.200.000 (dirhem) vardı. Bir başka rivayete göre, serveti, her biri üç kıntar altını içeren yüz kese olarak hesaplandı.[65] Kûfe'de ünlü bir evi vardı. Irak'tan sağladığı gelir, her gün için bin dinardı. Şûrat tarafında bundan da çoktu. Medine'deki evini tahkim etti, tuğla, kireç, sac (abanoz) ile İnşa etti.[66] Başka bir rivayete göre, Irak'tan 400.000, Şurât'tan onbin dinar gelir sağlıyordu. Hesapsızca harcayan cömert biriydi. Kabilesi Teym'e mensup zayıfların geçimini sağlar, borçlarını öderdi. Hz. Peygamber'in eşi Aişe'ye de onbin dirhem gönderirdi; o, Teym'den Ebu Bekir'in kızıdır. 1.020.000 dirhem, 200 bin dinar mal (para) bıraktı.[67]

— Sa'd bin Ebî Vakkas da şûra ehlindendi, cennetle müjdelenenlerdendi. Akîk'ta bir ev yaptı. Tavanını yükseltti, avlusunu genişletti, üstüne balkonlar yaptı.[68] Mirası, 250 bin dinardı.[69]

— Zeyd bin Sabit öldüğünde, geriye baltacıklarla parçalanan altın ve gümüş, ayrıca yüzbin dinar değerinde toprak bıraktı.[70]

— Abdullah bin Mes'ud öldüğünde, köle, ticarî mal ve hayvan dışında, 90 bin mıskal altın bıraktı. Irak Sevad'ındaki Razan'da bir ev almıştı.[71]

— Habbab bin İrs, yoksul ve hiçbir şeysiz olarak yetişti. Kureyş'in Mekke'de işkence ettiği zayıflardan biriydi. Ölüm döşeğindeyken, malı bulunan yeri işaret etti. 40 bin dinar topladığı bir sandıktı.[72]

62. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, c. 3/1, s. 77.
63. Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, c. 2, s. 342.
64. Zehebî, *a.g.e.*, s. 498.
65. İbn Sa'd, *a.g.e.*, c. 4/2, s. 158.
66. Mes'udî, *a.g.e.*, c. 2, s. 342.
67. Zehebî, *a.g.e.*, s. 527.
68. Mes'udî, *a.g.e.*, c. 2, s. 342.
69. İbn Kesir, *a.g.e.*, c. 8, s. 81.
70. Mes'udî, *a.g.e.*, c. 2, s. 342.
71. Zehebî, *a.g.e.*, s. 388.
72. İbn Sa'd *a.g.e.*, c. 3/1, s. 17.

— Mikdad bin Esved, Mekke döneminde zayıflardan biriydi. Medine'de bir ev yaptı, üstüne balkonlar ekledi, içini ve dışını kireçledi.[73]

— Ya'lâ bin Munye (Umeyye?), geriye binbeşyüz dinar, birçok alacak ve bin dinar değerinde akarat bıraktı. Osman'ın Yemen valisiydi, ticaret yapıyordu. Yemen'den Medine'ye mal yüklü dörtyüz deveyle geldi. Tam o sırada Osman öldürülmüş. Ali bin Ebî Talib'e bey'at edilmişti. Talha ve Zübeyr'in Ali'ye karşı savaşlarını malıyla destekleyenlerdendi. [74]

— Amr bin el-As, 325 bin dinar, bin dirhem, yıllık ikiyüz bin dinar olarak hesaplanan Mısır'dan sağladığı gelir bıraktı. Mısır'daki toprağı Vahat'taydı, değeri onbin dirhemdir[75]

— Abdurrahman bin Avf, cennetle müjdelenen şûrâ ehlindendi. Etkin ve geniş ticarî faaliyetiyle tanınıyordu. Medine'ye göç ettiğinde hiçbir şeyi yoktu. Abdurrahman ticaret yoluyla kazanç sağladı. En zengini değilse hile, Medine'nin zenginlerinden biri oldu. Anlaşıldığına göre, Medine'nin gıda ve ticaret mallarını sağlayan başlıca kişilerdendi. Rivayete göre, "malı çoğaldı. Ona giysiler, un ve yiyecek maddesi taşıyan bir kervan getirildi." Bu kervan Suriye'den geldi. Medine, develerinin sesinden sarsıldı."[76] Öldüğü sırada, Bedir'e katılanlardan hayatta kalan yüz kişiye, dörtyüz dinar vasiyet etti. "Kölelerinden pekçoğunu azad etti. Bol miktarda mal bıraktı. Bunlardan bir kısmı, insanların elini yoracak ölçüde baltacıklarla parçalanan altındı. Geriye bin deve, yüz at, Baki'de güdülen üçbin koyun bıraktı. Dört hanımı vardı. Biriyle, seksen bin karşılığında ederinin çeyreğine sulh yapıldı."[77] Başka bir kaynağa göre, terikesinin değeri 320 bin olarak hesaplandı,[78] Medine'de geniş bir ev bırakmıştı.[79]

— Osman bin Affân öldürüldügünde, hazinedarının yanında 30 milyon 500 bin dirhem ve 150 bin dinar bulundu. Rebeze'de bin deve bıraktı. 100 bin dinar zekat geliri vardı. Vâdilkurâ, Huneyn ve başka yerlerdeki topraklarının değeri 100 bin dinardı. Pekçok at ve deve bıraktı.[80] Medine'de yedi ev yaptı.[81] (Dirhem ve dinarın değeri konusunda, bu bölümün 19. dipnotuna bakınız).

73. Mes'udî, *a.g.e.*, c. 2, s. 343.
74. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 60.
75. Mes'udî, *a.g.e.*, c. 3, s. 32.
76. İbn Kesir, *a.g.e.*, c. 7, s. 171.
77. İbn Kesir, *a.g.e.*, c. 7, s. 171.
78. Zehebî, *a.g.e.*, *s. 396*.
79. Mes'udî, *a.g.e.*, c. 2, s. 342.
80. Mes'udî, *a.g.e.*, c. 2, s. 342; Zehebî, *a.g.e.*, *s. 461*.
81. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 32.

Yukarıdakilere bir de Osman'ın bütün valilerini kabilesi Umeyye oğullarından tayin ettiğini eklersek, **"ganimet"in "kabile"yle bağlantılı görülmesinin kendisini zorunlu kıldığını kavrarız.** Bunların bir kısmının da İslâmî hassasiyeti yeterli ölçüde değildi, bilakis eleştirilecek davranışlarda bulunuyordu. Ganimetin, kabileyle bağlantılı oluşunun anlamı, kabile muhayyilesinin başkaldırıya hazırlanmasıdır. Fiilen de böyle olmuştur. "Merkez"deki muhalif sesler çoğaldı. "Çevre"de ise başkaldırı hazırlığı başlamıştı. İsyancılar Kûfe, Basra ve Mısır'dan Medine'ye geldiler. Osman'ı kırk gün kuşatmada tuttular. Bu olaylar, ölümüyle sonuçlandı. **Osman'a karşı** başkaldırı dizisindeki "kabile" ile "ganimet" arasındaki bağlantı nasıl gerçekleşti?

Bundan sonraki paragrafın konusu işte bu olacak.

5. Hz. Osman'a Karşı Başkaldırıda "Kabile"- "Ganimet" İlişkisi

Osman'a karşı başkaldırının yapıldığı şartları daha açık bir biçimde anlayabilmek için, en azından yöntem olarak, Osman dönemindeki "kabile"nin iki çerçevesi, bir yandan Umeyye oğulları dairesi, öte yandan bir bütün olarak Kureyş dairesi arasında, dolayısıyla merkezde Umeyye oğullarına muhalefet ile "çevre" de bir bütün olarak Kureyş'e karşı muhalefet arasında ayrım yapmak zorunludur. Ömer bin Hattab'ın kendisine halef olacak kişinin seçiminde dayandığı yöntem, Osman için sürekli muhalifler yaratmak olmuştur. Bu muhalifler "şûra kurulu"nun öteki üyeleri olan Ali, Talha ve Zübeyr'dir. **Bu şahsiyetler, "merkez"de Osman'a ve Umeyye oğullarına karşı muhalefeti temsil eden semboller olarak belirmişti.** Bu şahsiyetler arasındaki ilişki, bir yandan zengin olmayan Ali'nin durumunun farklılığı, öte yandan da Talha ile Zübeyr arasındaki mal ve ticaret alanındaki rekabet yüzünden, çekişmeye dayandığından, Osman da siyasî rakiplerini veya yok etmeyi bilen güçlü bir kişiliğe sahip olmadığından, bunun sonucunda elli yıl sürecek **"hastalıklı" bir durum,** bir yandan eleştiri, yakınma ve isteklerin, öte yandan da biri ötekini ortadan kaldıran idarî değişikliklerin çoğaldığı bir durum, tek kelimeyle siyasî istikrarsızlık durumu doğdu. Tarihî kaynaklar bize bu konuda bazı ayrıntılar nakleder. Osman'a karşı eleştiriler, şu ya da tarafın isteğine cevap olarak valilerini görevden alması, hatayı itirafı, pişmanlığını ilan etmesi, rakipleri Zübeyr, Talha ve Ali karşısındaki zaafı, birkaç kez Ali'den yardım istemesi, bazı işleri üstlenmesi, ama yakınlarının ve danışmanlarının baskısıyla vefa göstermemesi etrafında şekillenir.[82]

82. Taberî, *a.g.e.*, c.2, s. 595, 604, 608, 634, 641, 661.

İşte bu, "merkez"de Kureyş dairesi içinde Osman'a karşı muhalefetin özeti. "Çevre"de, özellikle de Kûfe, Basra ve Mısır'da ona karşı doğan muhalefete gelince, Osman'ın öldürülüşünün, bir yanda Ali, öte yanda Talha ve Zübeyr, daha sonra Ali ile Muaviye arasında silahlı çatışmanın doğmasında (buna "fitne" denmiştir) kesin rolü olmuştur. Bir tabiî sosyal/tabiî düzenleyici çerçeve olarak "kabile". "Araplar"ın, "Kureyş"e karşı biçimine dönüşmüştür. Ancak bu çerçeve, defalarca belirttiğimiz gibi, kendiliğinden hareket etmez. Bilakis onu "ganimet" hareket ettirir. Bu kez "ganimet", aşırı servet değil, yoksulluk ve ihtiyaç olacak. Osman zamanında, zenginler ile yoksullar arasında, sosyal farklarda sürekli bir genişlemeyle belirginleşen sosyal bir durum günyüzüne çıkmaya başlamıştı. Böylelikle, fetihler (ganimetler ve haraç), servetlerin merkezde az sayıda grupların elinde toplanmasına hizmet ettiği gibi, aynı zamanda "halk"ın hacminin genişlemesine de yol açtı: çevrede oturan emekli askerler, kentlere göç eden ve sayılan fetih ve iç göç sonucu giderek artan çöl ve kır sakinleri. Tarihî kaynaklar, Osman zamanındaki sosyal hayat gerçeğini bir parça kavramamıza yardımcı olan metinler nakletmiştir. Bazılarını şöylece sunabiliriz:

Osman, o gün yürürlükteki vaziyet konusunda "halk"a bir mektup yazmıştır: "Uyabildiğinize uydunuz, bağlılık gösterdiniz. Dünya sizi işinizden alıkoymasın. Bu ümmetin iyiliği, üç şeyin bulunmasıyladır: Nimetlerin tamlığı, tutsak çocuklarınızın bülûğa ermesi, Arapların ve yabancıların Kur'an'ı okuması."[83] Bu mektubun dış örgüsü, her ne kadar "kabile aklı"na (tutsaklar, Araplar, yabancılar) mahkumsa da, derin yapısındaki ilişkiler, taklit/yenilik ikiliğini yansıtır: "taklit" çerçevesindeki "nimetlerin tamlığı" ile hakkını isteyen yeni güçlerin "yenilik" doğuşu arasındaki karşılaşma. Bunu, Kûfe valisi Said bin el-Âs'ın, Osman'a gönderdiği, durumun nezaketini belirten mektubunda açık bir biçimde anlatıyor; "Kûfe halkının işi bozuldu. Seçkin, İslâma önce girmiş ve eski kişilere üstün gelinmiştir. Bu bölgelere üstün gelenler, sonradan göç edenler ve bedevîlerdir. Buraya yerleşenler ve sonradan bitenler, şerefiye ve gün görmüşlere hiç aldırmaz.[84]

Başkaldıranların sosyal kimliğini "tarafsız" biçimde belirleyen, Osman'a karşı isyandan sonra ortaya konmuş metinler vardır. Bu metinlerin doğruluğundan, içeriklerinin siyasî biçimde kullanılması ihtiyacı bulunmadığından

83. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 591.
84. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 612.

dolayı şüphe etmek kolay değildir. Biri şudur: İçlerinde Talha ve Zübeyr'in de bulunduğu bir sahabe topluluğu, halife olarak bey'atten sonra Ali bin Ebî Talib'in huzuruna girdi. İsyancılar henüz Medine'deydi. Ali'nin huzuruna, meydan okuyucu bir dille, Osman'ın katillerini cezalandırmasını istemek üzere girdiler. Dediler ki "Ey Ali! (Bey'atte) ceza uygulamasını şart koştuk. Bu topluluk, bu adamın kanını ortaklaşa döktüler, kendi dokunulmazlıklarını kaldırdılar." Ali şu cevabı verdi: "Kardeşlerim! Sizin bildiğinizi bilmiyor değilim. Ancak, bize hâkim olan, ama bizim kendilerine hâkim olamadığımız bir topluluğa nasıl ceza uygulayabilirim? İşte onlarla birlikte, sizin köleleriniz de başkaldırdı, bedevileriniz de onlara katıldı. Onlar sizi diledikleri gibi sürüklüyorlar. Söylediğinizin yapılmasını hiç mümkün görüyor musunuz?[85]

Rivayet şunu ekliyor: Kureyş ileri gelenleri, içlerinde kölelerinin de yer aldığı isyancıların evlerine saldırmalarından korktu. Kendilerini kurtarmak için Medine'den ayrılmaya bağladılar. Bu durum, bütün evlerde korku ve sıkıntı yarattı. Halife sıfatıyla Ali bin Ebi Talib, olaya müdahale etmek zorunda kaldı. Onlara, Kureyş'in üstünlüğünü belirttiği bir konuşma yaptı: "Onlara ihtiyacını, bakışını ve onlar için var olduğunu sadece buna gücü yettiğini belirtti. Şöyle seslendi: Azat edenlerine dönmeyen kölenin dokunulmazlığı (zimmeti) kalkmıştır. Sebeîler (çoğu Mısır, Kûfe ve Basra'dan gelen Yemenli isyancılar) ve bedevîler, kızdılar ve şöyle dediler: "Yarın bizim de başımıza aynısı gelecek. Onların aleyhinde bulunamayız." Rivayet, Ali'nin bey'atin üçüncü günü çıkıp, şu konuşmayı yaptığını ekliyor "İnsanlar" Bedevileri yanınızdan uzaklaştırın. Ey bedevi topluluğu! Yurtlarınıza dönün." Ravi, şöyle diyor: "Sebeîler karşı çıktı, bedeviler de onlara uydu." [86] Kureyşliler, Ali'nin engellemesine rağmen, Medine'den ayrılmaya başladılar. Osman'ın intikamını isteme adına Ali'ye başkaldırmaya niyetli, Zübeyr ve Talha da Medine'den ayrılanlar arasındaydı. Rivayete göre, kabilelerin adamlarından biri Zübeyr'le karşılaştı ve ona şöyle sordu: "Ey Abdullah'ın babası! Bu ne hal?" Zübeyr, şu cevabı verdi: "Mü'minlerin emîrine düşmanlık yapıldı. Sebepsiz yere öldürüldü." Adam "kim?" diye sorunca, şu cevabı verdi: "Çevredekilerin kavgası, kabilelerin karşı çıkması. Bedevîler ve köleler de onlara yardımcı oldu."[87] Osman'ın öldürüldüğü sırada Mekke'de bulunan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşi Aişe de, Osman'ın öldürüldüğünü duyduktan sonra Mescid-i Haram'da insanlara yaptığı konuş-

85. Taberî, *a.g.e* , c. 2, s. 702.
86. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 702.
87. Taberî, *a.g.e.*, c. 3, s. 13.

mada aynı ifadeyi kullandı: "Ey insanlar! Kavga çevredekilerden, su ehlinden (çiftçilerden), Medine halkının kölelerinden doğmuş, toplanmış gelmişler." Osmana ilgili pekçok sözler ettiler. Sonunda "Haram (dokunulmaz) kanı döktüler. Haram bölgenin dokunulmazlığını çiğnediler. Haram malı aldılar."[88]

Hepsinden önemlisi, kaynaklar, ayrıca şunu da belirtiyor: Ali'nin ordusundaki komutanlardan biri olan Ammar bin Yasir, Sıffin'de seslendi. "Allah'ın rızasını isteyenler, mal ve çocuğuna dönmeyenler nerede?" Bir bölük insan yanına geldi, şunları söyledi: "Ey insanlar! İbn Affan'ın intikamını isteyen ve mazlum olarak öldürüldüğünü iddia eden şu insanlara karşı bize yardımcı olun. Onların derdi intikam değil. Ancak bu topluluk, dünyanın tadını aldı, onu sevdiler, hoşlarına gitti. Gerçeğin ne olduğunu öğrenince, onun daldıkları dünyayı engellediğini gördüler. Bu topluluğun İslâma girişte önceliği yok ki bu sayede insanların itaatine ve yöneticiliğine hak kazansınlar. Şöyle diyerek yandaşlarını aldattılar: "İmamımız (önderimiz) mazlum olarak öldürüldü." Maksatları, zorba hükümdar (iktidar) olmak."[89]

Bu örnekler, Medine'yi işgal eden, Osman'ı kuşatan, huzuruna girip onu öldüren isyancıların kimliğini açık biçimde belirliyor. Ancak burada, bazı konuların üstünde durmak gerekir. Osman'a karşı başkaldırı, her ne kadar muharrik, temel rol, son çözümlemede "ganimetin, yani ekonomik etkenin, daha doğrusu o gün zenginler ile yoksullar arasındaki geniş ve derin farklılığın olmasına rağmen, kelimenin tam anlamıyla bir sınıf başkaldırısı değildi. Bu başkaldırı, bir sınıf başkaldırısı değildi; çünkü o gün zenginler ile yoksullar arasındaki ilişki, bir sınıfın ötekini sömürmesine dayanmıyordu. Zenginlerin zenginliği, yoksulların ürettiği "artık değer"i ele geçirmelerinden doğmuyordu. Gerçi "köleler" vardı, ama bunlar yalnızca evlerde hizmetçilerden ibaretti. **Artık değer, daha önce belirttiğimiz gibi, ganimetler ve haraçtan geliyordu.** Cizye, haraç ve ganimetlerin alındığı üreticiler, henüz siyasî çatışma alanına girmemişti. "Mevâlî" denilecek bu kişilerin rolü, ancak Emevî çağının ortalarında, yani Osman'a başkaldırıdan yarım asırdan az olmayan bir süre sonra ortaya çıkacaktı. Hulefâ-i Râşidîn çağı ile Emevî çağının ilk yirmi yılına gelince, siyasî çatışma; yöneten-yönetilen, komutan-asker olarak yalnızca fatih "Araplar"a özgüydü. Onların saflarındaki yoksulluk-zenginlik farkını kaynağı, atânın dağıtımıydı. Yoksul-zengin, yöneten-başkaldıran olarak, ganimetler, haraç ve cizyenin oluşturduğu "artık değer"den hep birlikte yararlanıyorlardı.

88. Taberî, *a.g.e.*, c. 3, s. 6-7.
89. Taberî, *a.g.e.*, c. 3, s. 98

Öyleyse, başkaldıran yoksullar -ne varki önderleri, onlar gibi yoksul değildi-yoksulluklarının "kötü dağıtım"la ilgili olduğunu gözle görülür biçimde hissettikleri sürece, muhalefetleri de bu dağıtımı yapana, dolayısıyla tek sorumlusu sıfatıyla halifeye yönelecekti. Böylelikle, merkezdeki sembolleri, büyük zenginlerden olan ve daha önce belirttiğimiz gibi, Osman'ın yerine geçme dürtüsünün itelediği Talha ve Zübeyr'in olduğu muhalefet, aynı gayeyle değil, ama rekabete katılma dürtüsüyle atanın eksilmesi ve yetersizliğinin itelediği "çevre"den gelen başkaldırıyla buluştu. Bunun sonucunda, Talha ve Zübeyr, hilafeti üstlenen Ali'nin onlarla aynı doğrultuda gitmeyeceğini, tam tersine her yönden başkaldırıcılarla kuşatıldığını anlar anlamaz, eski rakip Osman'ın intikamını isteme adına ona karşı savaş ilanında tereddüt etmediler.

Öte yandan, bu çağdaki "sosyal bilinç"e dayanabileceğinden daha fazlasını yüklememeliyiz Tarihî kaynaklarımızın ifadesine göre, başkaldırının yakıtı olan "kargaşacılar" ve "bedeviler", yoksulluklarını zenginlerin zenginliğinde okumuyorlardı, bilakis onları meşgul eden, ister iktidarda, isterse dinarda olsun, bizzat zenginlerden atalara kavuşmaktı. İktidardaki zenginler, yani Osman ve Emevîler, dağıtımdan sorumlu, dolayısıyla "zulm"ün uygulayıcıları olduğundan, iktidar dışındaki zenginler, sınıf rakipleri olarak değil; "ata"nın (cömertlik ve eli açıklığını bir kaynağı, iktidarı üstlenmenin adayları olarak yoksulların göz diktiği kişilerdi. Böylelikle, çevredeki muhalefetin "halk"ı ile "seçkin"i, merkezdeki muhalefetin sembolleriyle birbirine bağlandı: "Halk", hemen gelecek "atâ"larını (cömertlik ve eli açıklığı) umuyor, "seçkinler" ise iktidarı ele geçirdiklerinde -büyük memurlar olarak- onlar için "çalışma'yı tamah ediyordu. "Çevre"deki isyanın önderlerinin iktidarı.Hilafeti bizzat kendilerinin elde etmeleri, o günkü "düşünce"nin dışında yer alıyordu. Bütün ümitleri ve uğrunda çalıştıkları, hilafeti onunla bağlantılı şu ya da bu üç sembolden, Ali, Zübeyr ve Talha'dan birinin üstlenmesiydi.

Bu gözlemler, -bizim inancımıza göre- çevredeki muhalefetin merkezdeki muhalefet önderleriyle ilişkisinden söz eden bazı rivayetlerin içeriğini anlamak için zorunludur. Bunlardan biri, Taberî'nin rivayet ettiği önemli, ama bu gözlemleri gözönünde tutmadan şaşırtıcı olan, şu metindir: "Osman'ın iktidarı almasının üstünden bir yıl geçer geçmez, Kureyş'ten bazıları çevrede mallar edindiler (başlarında, belirttiğimiz gibi Talha ve Zübeyr yer alıyordu), insanlar onlara yöneldi. Yedi yıl böylece kaldılar (Osman'ın hilafetinin ilk yedi yılında aleyhindeki eleştiriler henüz ortaya çıkmamıştı). Her topluluk kendi önderi-

nin işi üstlenmesini istiyordu... Osman'ın, çok uzun yaşamasını eleştirdiler."[90] Zübeyr ve Talha, Kûfe ve Basra'da mülk ve toprak edinince, her biri emlak, köle ve nüfuzunun bulunduğu kentteki mahallî muhalefetin önderi oldu. Bunun sonucunda, "Basra halkı Talha'dan, Kûfe halkı Zübeyr'den yana tutum takındı."[91] Bu yandaşlık, ilke ve "akîde"den değil, duygudan doğuyordu. Bu, Talha yandaşlarının Medine'ye geldiklerindeki tutumundan açıkça anlaşılır. Evini kuşattılar, Osman'a karşı kendi propagandasını yapıyordu. Osman bu durumu Ali'ye şikayet etti. Ali, beytülmale gitti, bütün olanları insanlara dağıttı. Talha yandaşları bunları elde edince, yanından uzaklaştılar. Durumu öğrenen Osman, yaptığı iş için Ali'ye teşekkür etti.[92] Ali bin Ebî Talib ise, hem başlarında Ammar bin Yasir'in yer aldığı "zayıflar" topluluğunun Medine'deki muhalefeti açısından "akîde" düzleminde, hem de genellikle -bundan sonraki bölümde açıklayacağımız bir dizi etkenin belirlediği- Ali'ye eğilimli Yemen'deki Kinde ve Ak'te mensup olan Mısır halkından isyancıların gözünde bir sembol durumundaydı. Ali bin Ebî Talib, bu konumunun bilincinde olmakla ve bu temele göre hareket etmekle birlikte, Osman'a muhalefeti biraz tereddüte uydu. Talha ve Zübeyr'e gelince, kaynaklar bu ikisinin Osman'a başkaldıranların doğrudan yönlendiricisi ve "mücahidler"i Medine'ye gitmeye çağıran sahabe adına çevreye gönderilmiş mektubun arkasında oldukları konusunda sözbirliği eder. Bu mektubun metni şöyledir;

"... İlk Muhacirlerden ve şûra ehlinin kalanlarından bölgedeki sahabe ve tabiîne: Allah'ın kitabı değiştirilmiştir. Peygamberinin sünneti değiştirilmiştir. Halifenin hükümleri değiştirilmiştir. Rasulullah'ın sahabesinden ve onlara güzelce uyanlardan bu mektubumuzu okuyanların, Allah aşkına bize gelmesini, hakkımızı alıp bize vermesini istiyoruz. Haydi yanımıza gelin... Hakkımız elimizden alındı, fey'imize el konuldu, işimiz engellendi..." Medine'deki isyancılar arasında son sözü söyleyen Kûfe isyancılarının önderi Ester en-Nehaî, insanların gözü önünde bu mektubu Talha'ya gösterdi, inkar etmedi. Medine'deyken Osman'a başkaldıranları kışkırttığını, Talha gizlemiyordu. Bilakis "iki tarafı da (hem Kûfe, hem Basra halkını) Osman'a karşı kışkırtıyordu. Talha onlara şöyle dedi: "Osman, sizin kuşatmanıza aldırmıyor. Yiyecek ve suyu gidiyor. Suyun gitmesini engelleyin." Osman ona seslendiğinde ve kuşatma-

90. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 679.
91. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 652.
92. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 2, Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 662.

dan şikayet ettiğinde, şöyle dedi: "Sen değiştirdin, değiştirdin."[93] Osman, bu durum karşısında sadece dua edebildi: "Allahım! Talha bin Ubeydillah'a lâyığını sen ver. Çünkü bunları bana karşı kışkırttı durdu."[94]

Ali bin Ebî Talib'e gelince, gerçek durumunu belirlemek zordur. Bazı kaynaklar, özellikle de Havaric'in kaynakları, Ali'nin insanları Osman'a karşı ve savaşa kışkırtmaya katıldığını ortaya koyuyorsa da,[95] öteki sünnî veya şiî kaynaklar, Ali bin Ebî Talib'e böyle bir suçlama yöneltmekten kaçınır, onu Osman ile isyancılar arasında bir arabulucu, hatta sıkıştığında Osman'ın yöneldiği bir sığınak olarak ortaya koymaya çalışır. Kısaca, kaynaklar Ali bin Ebî Talîb'in Osman'a başkaldırı konusundaki tutumunu "ne emrettim, ne de beğenmezlik ettim" atasözünün içeriğine yakın biçimde sunarlar. Bu Osman'ın ona karşı duyduğu hissin de vurguladığı bir şeydir. İnsanlar önünde Mescid-i Haram'da ona şöyle seslendi: "Yemin olsun, ey Hasan'ın babası, ölmeni mi, yaşamanı mı istediğimi bilemiyorum, ölürsen senden sonra başkasına kalmayı istemiyorum.. Çünkü yerini tutacak birini bulamam. Yaşarsan, seni destek ve dayanak edinen, seni bir mağara ve sığınak gören bir isyankârı affetmem. Onu benden sadece senin yanındaki konumu, senin ona konumun alıkoyar. Ben, babasına isyankar bir oğlan gibiyim. Ölürse onu üzer, yaşarsa ona isyan eder. Barışsa barışalım, savaşsa savaşalım. Beni yer ile gök arasında (iki arada bir derede) bırakma. Şayet beni öldürürsen, benim yerimi tutacak birini bulamazsın. Ben seni öldürürsem, senin yerini tutacak birini bulamam. Fitneye başlayan bu ümmetin işini üstlenemez." Rivayet şöyle diyor: Ali, acıdan yakınıyordu. Başı sargılıydı. Cevabında şunu söylemekle yetindi; "Konuştuğunda cevap da var. Ama ben, başımın ağrısı dolayısıyla, sana cevap verecek durumda değilim."[96] Osman, bu cümleleri gerçekten söylesin veya onun adına uydurulsun, bunlar gerçekten de Ali bin Ebî Talib'in Osman'a karşı isyan konusundaki tutumunun belirsizliğini dile getirir. Aynı belirsizlik, kendi saflarında bulunan ve Muaviye'nin kısas yapılmasını istediği Osman'ın katilleri karşısındaki tutumunda da sürecektin.

Böyle bir belirsizlik siyasî olarak okunursa, bir tek şeyi gösterir; o da, "güçler dengesi"nin hangi tarafta olduğundan emin bulunmamaktır. İşte bu durum,

93. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 38.
94. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 668.
95. Ebu Said Muhammed bin Saîd el-Ezdî el-Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyan*, s. 49.
96. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 2, s. 33.

gerçekte, üç sembolün, Ali, Talha ve Zübeyr'in durumunu açıklayıcı niteliktedir. Hepsi de Osman'a karşıydılar, isyancıların yanındaydılar. Ama aralarındaki işlerin düzeninde görüşbirliği içinde değildiler. Her biri işi kendisi için istiyordu. Ama hiçbiri işi kendi lehine ve tek başına sonuçlandıramıyordu. Bunun için hepsi aynı siyaseti izlediler: "(iktidarı) Bırak meyva kendi düşsün." Meyva düşünce, Osman kargaşa ve anarşi ortamında öldürülünce ve Ali bin Ebî Talib'e tereddüt ve korkunun hâkim olduğu şartlarda bey'at edilince,-anlaşıldığı kadarıyla Yemenli isyancıların ona ve insanlara zorunlu kıldığı bir durumdu[97]-hem Zübeyr, hem Talha hemen gittiler, Ali'ye içlerinde "burukluk" olduğu halde bey'at ettiler. Rivayetler, şunu zikreder: Zübeyr ile Talha, bey'at bittikten sonra, Ali'ye gittiler ve ona şöyle dediler: "Sana niye bey'at ettiğimizi biliyor musun, ey mü'minlerin emîri?" Şu cevabı verdi: "Evet, itaat etmek üzere Ebu Bekir, Ömer ve Osman'a bey'at ettiğiniz gibi." Şöyle dediler "Hayır, sana işte (iktidarda) ortakların olmak üzere bey'at ettik..." Rivayet ekliyor: "Zübeyr Irak valiliğinden, Talha ise Yemen valiliğinden şüphe etmiyordu. "Ali'nin onları hiçbir göreve getirmeyeceği anlaşılınca, şikayetlerini açığa vurdular." Ravi diyor ki: İbn Abbas, Basra ya Zübeyir'i, Küfe ye Talha'yı tayin etmesini öğütledi, Ali güldü ve şöyle dedi: "Hayret doğrusu!, Irakayn'de (Basra ve Kûfe'de), adamları ve malları var insanların üzerlerinde hakim olunca, sefihi (beyinsizi) tamahla elde ederler, zayıfı belayla vururlar, güçlüye sultanla (iktidarla) güç yetirirler."[98]

6. Hz. Ali'ye Başkaldırıda Ganimetin Etkisi

İşte burada taraflar ayrılacak, aralarındaki sınır belirecek: Ali bin Ebî Talib, "kargaşacı, su sahipleri (çiftçiler), köleler ve bedeviler" olarak nitelenenlerin sembolüydü. Onların objektif ve öz müttefikiydi. Yoksul büyümüştü. Onun arkadaşları, Muhammedî davetin Mekke ve Medine dönemlerinde, Kureyş'in en şiddetli işkenceleri yaptığı "zayıflardı". Arkasında düşüncelerini yönlendirdiği bir "kabile"si ve yoksullara dağıttığı "atâ"dan başka "ganimet"ten payı da yoktu. Onların öz müttegikiydi. Çünkü bütün göstergeler, Mısır ve Kûfe'deki Yemenlilerden, Muhammed bin Ebî Bekir, Ammar bin Yasir vb. belli kişilerle özel bir ilişkiyi gösteriyor. Öyleyse, onlar gibi Osman'ın valilerini ve atâdaki tasarruf biçimini eleştirerek onların davasına bağlıydı. Bunun için, onun, hilafeti üstlenir üstlenmez Osman'ın valilerini hemen görevden

97. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. s. 697.
98. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 51-52.

uzaklaştırdığını, yakınlarına verdiği iktaları (devlet toprağı) geri aldığını görüyoruz. Kendisine izafe edilen hutbelerinden birinde şöyle diyor: "Ancak, Osman'ın verdiği her ikta, Allah'ın malından verdiği her mal, müslümanların beytülmaline geri verilecektir."[99]

İşte bu, "başkaldırının mantığı'ydı. Ancak, isyancı olan veya olmayan Ali'nin yandaşları bu mantığın sonuçlarına katlanmaya hazır mıydılar? İbn Abbas ve Mugire bin Şu'be, işi sağlamlaştırana kadar, içlerinde Muaviye'nin de yer aldığı, Osman'ın valilerini görevde bırakmasını öğütlediler. Kabul etmeyip, onları alacağını söyledi. Başkaldırı acaba onları görevden almasından mı doğdu? Cemel savaşında Talha ve Zübeyr'e üstün geldikten sonra, ordusunun yenilenleri yağmalamasını engelledi. Bazı yandaşları ona itiraz ettiler: "Ey mü'minlerin emîri! Onlarla savaşmamız helaldi de, tutsak etmek ve mallarına el koymak nasıl helal olmasın?" Şu cevabı verdi: "Tevhid ehli tutsak edilmez, kendisi için ve kendisiyle savaştıkları dışında malları ganimet alınmaz. Bilmediklerinizi bırakın, emredilenleri yapın." Kûfe beytülmalinde bulduklarını dağıtmaya başladığında, bazı adamları şöyle dediler: "Ey mü'minlerin emîri! Bu malları, şunlara ver. Arapların ve Kureyş'in bu şerefli kişilerini, insanlara muhalefetinden ve ayrılığından korkulan azatlılara tercih et."[100] Ravi, şunu belirtiyor: "Şöyle dediler: Bu Muaviye, kendisine gelenlere şunu şunu yapıyor. İnsanların çoğunun arzusu dünya; onun için çalışıyorlar, onun için çaba gösteriyorlar." Ona şöyle dediler; "Bu ileri gelenlere ver. İstediğin olunca, yapabileceğin bölüştürmeyi yaparsın." Ali şöyle dedi: "İşlerini yürütmeye seçildiğim müslümanlara zulmederek zafer kazanmamı mı emrediyorsunuz? Gökte bir yıldız olduğu sürece bunu yapmayacağım. Onların malı varsa, aralarında eşitçe bölüştürülür. Bu, onların malı."[101] Bunun da ötesinde, atâ konusunda elini sıkı tutmağı bir yana, bu yüzden bazı tarihçiler onu "cimrilik"le anlatırlar. Haraç konusunda hem yakınlarından olan, hem de öteki valilerine aşırı baskı yapıyordu.

Öyleyse, mal sahiplerinin onun karşısına çıkması ve "ganimet"ten bir paya erişmesi arzusunun itelemesiyle davasını benimsemediler. Bu konuda kaynaklar şunu belirtir: Ali'ye karşı savaş açan Zubeyr ve Talha'nın savaş masraflarını karşılayanlar, daha önce zenginler listesinde belirttiğimiz Osman'ın Yemen

99. Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, s. 57.
100. Dineverî, *el-Ahbâru't-Tıvâl*, s. 151.
101. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 153.

Valisi Ya'lâ bin Umeyye ile Osman'ın yakınlarından, Basra'ya ve Fâris ülkelerine vali tayin ettiği. Horasan ve Maveraünnehir'de pekçok bölgenin fethini gerçekleştiren, yanında pekçok mal toplanan,-Ali'nin hemen görevden almaya çalıştığı valilerden olan, "(Basra'daki) beytülmal mallarını alan ve onunla Talha ile Zübeyr'i karşılayan-"[102] Abdullah bin Amir'in yer aldığı, Kureyş zenginleriydi. Böylece Emevîlerin zenginleri, daha önce Osman'a karşı muhalefetin kışkırtıcılarından olan bu iki adama katıldı. Ne var ki, bu çıkara dayalı işbirliği, uzun sürmeyecekti. Çünkü hedefler tamamen farklıydı. Talha ve Zübeyr, kendileri için çalışıyordu. Emevîler ise, Osman'ın oğullarından birini istiyordu. Bunun için, çok geçmeden o ikisinden ayrıldılar. Tarihî kaynaklar, bu bağlamda şu olayı anlatır: Said bin el-As, hep birlikte Ali'ye karşı isyanı açıklamak üzere Basra'ya giderken, Talha ve Zübeyr'e sordu: "Zafer kazanırsanız, işi kime vereceksiniz?" Şu cevabı verdiler: "İnsanlar hangimizi seçerse ona, bizim ikimizden birine," Said şöyle dedi: "Onu Osman'ın oğluna verin. Çünkü siz, onun intikamı için yola çıktınız." Şu cevabı verdiler: "Muhacirlerin yaşlılarını (yani kendilerini) bırakacağız da, oğullarına mı vereceğiz?" Said şöyle dedi: "Hayır hayır, Abdumenaf oğullarından çıkarmaya çalışacağımı sanmıyorum." Said, kavminin bazı adamları ve Sakif'ten müttefikleriyle, gerisin geri döndü. Müttefiklerinin başında, kavmine "Said'in görüşü çok doğru. Sakif'ten burada olanlar dönsün." diyen Mugire bin Şube vardı. Döndü, kavmi ise yola devam etti."[103] Talha ile Zübeyr yolculuklarını sürdürdüler. Tam bir görüş birliği içinde değildiler. Başka bir şeyi gizleyen Mervan bin Hakem de onlarla kaldı; bu, Ali'nin ordusuyla yüzyüze gelince iyice ortaya çıktı. Savaş, Talha'nın öldürülmesiyle bitti. Denildiğine göre, onlarla "bağlaşık" (müttefik) Mervan bin Hakem, ona ok atmış, atından düşürmüş ve sonunda ölmüştü. Zübeyr'i ise, daha sonra Ali'nin ordusundaki isyancılardan biri öldürmüştü.[104]

Ali, Cemel savaşının masrafını karşılayan ve teşvik eden "zenginler"e üstün geldi. Ancak, "kabile" adına çalışan ve başlarında siyaset dahisi Muaviye'nin yer aldığı Emevîlere karşı zafer kazanmak için, ordusundaki "yoksullar'ın saflarına hakim olabildi mi?

Tarihî kaynaklar şunu anlatıyor: Ali, Basra'ya dönünce ve halkı ona bey'at edince, beytülmale baktı. Altiyüzbin küsur (dirhem) buldu. Bunu, kendisiyle

102. İbn Kesir, *a.g.e.*, c. 2, s. 91.
103. Taberi, *a.g.e.*, c. 3, s. 9.
104. Dîneverî, *a.g.e.*, s. 148.

savaşa katılanlara dağıttı. Adam başına, beşyüzer dirhem düştü. Şöyle dedi: "Eğer Allah sizi Suriye halkına karşı zafere eriştirirse, maaşlarınızın aynısı var."[105] Abdullah bin Abbas, Basra valisi olunca, Ziyad bin Ebîhî'yi haraç ve beytülmalin başına getirdi. "Sebeîler, derhal Ali'den ayrıldı, izni olmadan yola çıktılar. Yapmak istedikleri işin önünü kesti."[106] Basra'dan, Kûfe'ye yerleşmek üzere ayrıldılar. Ali, onlara yetişti, rivayetin belirttiğine göre onlara güvenmiyordu.

Ali, Osman'a "akîde" adına muhalifti. Kendisine belirttiğimiz sıkıntılı şartlarda halife olarak bey'at edilince, "kabile" ve "ganimet"in etkisini bir anda ortadan kaldırmak; "akîde"yi öne geçirmek istedi. Bu tutumda, siyaset içinde bir tür siyaset dışı uygulama sözkonusuydu. Bu durumda, saflarının sarsılması ve insanların onunla birlikte hareket etmekten çekinmesi kaçınılmazdı. Ateşli ve veciz hutbelerine (konuşmalarına) rağmen, "insanlar"ı kendisiyle birlikte hareket ettirmekte güçlükler ve zorluklarla karşılaştı. Ama bunlara rağmen, ordusunda düzeni sağlayamadı. Hakeme başvurmayı kabule kendisini zorladılar. Daha sonra hakeme başvurmayı kabul ettiğinde ve kendisini "küfür"le (davaya hıyanetle) itham ettiklerinde protesto ettiler. Bu, Havâric'in tutumuydu... Gerçek yandaşlarına gelince; içlerinde talebine ve belagatine gönülden cevap veren az bir bölüm olduğu gibi, kabile'nin desteklemediği, "ganimet"in harekete getirmediği bir "dava" uğruna savaşmayı kabul etmeyen ve istemeyenler de vardı.

Ali bin Ebî Talib başlangıçta, "adalet" isteyenlerin sembolüydü. Ama insanlar "adalet"ten daima aynı şeyi anlamazlar. Yandaşlarının çoğunluğu, adaleti, "atâ'yı arttırma" olarak anlıyordu. Ali ise, her türlü değerlendirmeden uzak gerçek "adalet"e içten bağlı kalmak istedi. Ali başarısızlığa uğradı, böyle olması kaçınılmazdı, çünkü o gün "belirleyici ve kesin etken" olarak istenen "zorunlu uyum", "ganimet", "kabile" ve "akide" arasındaydı. Bu konuda Muaviye başarılı oldu. Muaviye'nin böyle bir "uyum"u gerçekleştirme yöntemini ele almadan önce, "akîde"nin durumunu açıklamak ve "irtidat" ile "fitne" deki rolünü ortaya koymak gerekir. Bu açıklama, bundan sonrasının zorunlu bir girişi olacak.

105. Taberî, *a.g.e.*, c. 3, s. 60.
106. Taberî, *a.g.e.*, c. 3, s. 60.

Altıncı Bölüm
Riddet'ten Fitne'ye: Akîde

1. Riddet Olgusunda Akîde'nin Etkisi

Bundan önceki iki bölümde "riddet" olgusunda ve "fitne" (Osman'a başkaldırı) olaylarında "kabile" ve "ganimet"in rolünü ele almıştık. "Kabile"nin her iki olayı desteklediğini, "ganimet"in ise son çözümlemede muharrik ve temel belirleyici olduğunu açıklamıştık. Ancak riddet, yalnızca belirttiğimiz iki düzlemde isyan ve başkaldırı değildi. Ayrıca özellikle peygamberlik iddiasındaki kişilerin riddete önderlik ettiği yönlerde, "akîde" düzlemine dönüş ve kaçıştı. Tıpkı "fitne"nin, "kabile" Kureyş'in "ganimet"ten en önemli payı kendisine almasına karşı yalnızca bir tepki olmayıp, "akîde" adına, "Kitap ve sünnetle amel, Ebu Bekir ve Ömer'in yolundan gitme" adına bir protesto oluşu gibi. Bizi bu bölümde ilgilendiren, kendilerinin, sonuçlarının ve uzantılarının "Arap siyasî aklı'nın oluşumunda, sâbitelerinin ve temellerinin belirlenişinde bu iki büyük olayda "akîde"nin rolünü açıklamaktır.

Önce birinciyle, "riddet" olgusunda "akîde"nin etkisiyle başlayalım.

Kendisini zorunlu kılan ilk soru, açağıdaki gibi sorulabilir: Hepsi sözbirligi etmişçesine, Yemen'de Esved el-Ansî, Yemame'de Museylime el-Hanîfî , Esed ve Gatafan içinde Tuleyha el-Esedî, Temîm oğulları içinde Seccah et-Temîmiyye'nin... vb. Hz. Peygamber'in hastalık ve ölüm haberini öğrenir öğrenmez Arap yarımadasının çeşitli yerlerinde peygamberlik iddia edenlerin ortaya çıkışını, nasıl yorumlayacağız, nasıl anlayacağız? Hepsinin "Kureyş'in peygamberi" Muhammed'i (s.a.v.) taklit etmek istedikleri söylenebilir. Ancak bu peygamberlik iddiasına atılışlar, yalnızca taklit faktörüyle ilgili olmayabilir, bilakis belli bir görüşe, peygamberliği bütün "insanlar"ın yoluna girebileceği "sıradan" bir olay kabul eden bir görüşe dayanması zorunludur.

Gerçekten, Hz. Muhammed'in peygamberliğinden önce Arap yarımadasında başat genel kültür ortamına bakarsak, kelimenin bilgisel gnostik anlamında, "keşif, ilham, gayb bilgisi", daha sonra kehanet, müneccimlik vb. "anlamıyla en yüksek içeriğini "peygamberlik"te bulan anlamda, "bilgi" meselesiyle meşgul olduğunu görürüz. Başka bir çalışmamızda,[1] bu olguyu genel çerçevesiyle, miladî ikinci yüzyılda bütün Ortadoğuda yayılan, başlıca merkezleri Mısır'da, İskenderiye'de, Suriye'nin kuzeyinde, Antakya'da Efamiye'de bulunan hermetik felsefî-dinî çerçevesiyle inceledik. İşte bu iki merkezden, hermetik eğilimler, Arap yarımadası dahil bütün bölgeyi kaplamak üzere yayılmaya başlamıştır. Yarımadada, özellikle Yemen'in kuzeyinde –şimdiki Asîr bölgesinde ve yarımadanın doğusunda, şimdiki körfez bölgesinde daha küçük merkezleri vardı. Genellikle, Arap yarımadasında tapınaklar, heykel ve putlar, hermetik dinî felsefenin "avamca" ifadesiydi. Dinler tarihçileri ve eski müslüman bilginlerin belirttiğine göre bunlar, zamanla tahrife uğramış Hz. İbrahim'in dininin kalıntılarını yansıtır. Bu hermetik dinî felsefenin avamca ve "evrensel" anlatım yanlılarına "Sâbie", "Harranlılar" ve "Hanifler" adlarını vermişler, onları Şît ve İdris (a.s.) olduklarını söyledikleri Akadimon ve Hermes yandaşları kabul etmişlerdir.[2] Hermetizmin ve genel olarak gnostik eğilimlerin belirgin özelliklerinden birisi, "peygamberliği" bütün insanlar için mümkün görmeleridir. Bir de buna, ana merkezi Yemen'de bulunan Yahudilerin, "Tevrat"ı yeni bir peygamberin ortaya çıkacağını müjdelemiş olsa bile Suriye'de ve yarımadanın kuzeyinde tıpkı hıristiyanlık gibi hermetizmin benimsenmiş olduğunu eklersek, bütün insanların Hz. Muhammed'in peygamberliğinden önce nasıl "peygamberlik" meselesiyle meşgul olduğunu kavrarız.

Gerçekten, Arap yarımadası Muhammedî davetten az önce "hanîfler" denilen geniş çaplı bir "dinî harekete tanık olmuştu. Tarihî kaynaklar, bunlar hakkında, "Peygamberlik belirtileri (delalilül-nübüvvet); "Mesih'le Muhammed Arasındaki Fetret Ehli" (ara dönem insanları), "Hz. Muhammed'in peygamberliğinden önce bir dine bağlı olanlar" gibi... aşağı yukarı aynı kişilerden söz eden çeşitli başlıklar altında bazı haberler ve olaylar zikrederler. Aşağıdaki veriler, İslâm'dan önce ve İslâm'ın zuhuru sırasında Arap yarımadasındaki "akîde"nin durumuna dair daha güzel bir düşünce edinmek hususunda bize ya-

1. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînu'l-Akli'l-Arabî*, Beyrut 1988, Sekizinci ve Dokuzuncu Bölümler.
2. Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 2, s. 62 vd.

rarlı olur. Bu, bizce, incelediğimiz olguyu, "riddet" zamanında peygamberlik iddiası olgusunun önemli bazı yönlerini açıklayan bir durumdur.

Kaynakların zikrettiği "hanifler"den birisi, Halid bin Sinan el-Absî'dir. Rivayete göre onunla ilgili soru sorulunca Hz. Peygamber, "O, kavminin kaybettiği bir peygamberdir" demiştir. Bir başka rivayet şöyledir: Kızı Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelmiş, "Peygamber ona elbisesini sermiş ve şöyle demişti. "Kavminin kaybettiği peygamberin kızıdır."[3] Başka bir rivayette şöyle okuyoruz: "Kızı Rasulullah'a (s.a.v.) geldi. Onun "İhlas Sûresi"ni okuduğunu duydu. Şöyle dedi: Babam da bunu okuyordu."[4] Kaynaklar şunu da zikreder. "Araplar arasında bir ateş zuhur etti. Çok şaşırdılar. Neredeyse "ateşetaparlık" (Mecusîlik) dinine gireceklerdi. Halid bin Sinan bir şamdan aldı, üstünü şöyle diyerek bastırdı: "Bedâ bedâ, Küllü Hudâ. Sevgi yüce Allah'a, Ona kor alevken gireceğim, ıslak çıkacağım." Onu söndürdü." Şu olay da rivayet edilir: "ölümü yaklaşınca kavmine şöyle dedi: Ben gömüldüğümde, yaban eşeği sürüsü gelecek. Buruk bir eşek gelip, mezarımı ayağıyla kazacak. Bunu görünce, kabrimi açın çıkıp size kıyamete kadar olacakları haber vereceğim."[5] Öldüğünde, dediklerinin gerçekleştiğini gördüler, çıkarmak istediler, ancak bazıları bundan hoşlanmadılar ve şöyle dediler: "Adımızın mezar soyguncusuna çıkmasından korkarız."[6]

Ünlü "hanifler"den birisi de, Ömer bin Hattab'ın amca oğlu Zeyd bin Amr bin Nufeyl'di. "Puta tapmaktan hoşlanmazdı, onları ayıplardı. Amcası Hattab, Mekke'nin ayafe takımını ona musallat etti. kendisine işkence ettiler. Hıra'da bir mağarada kaldı. Mekke'ye gizlice girerdi."[7] Daha sonra, "Suriye'ye gitti, İlk kitap ehlinden İbrahim'in dinini araştırmak ve soruşturmak istiyordu. Denildiğine göre, burada kalmadı, Musul ve bütün Cezire'ye (Mezopotamya) gitti. Sonra Suriye'ye geldi. Orada biraz dolaştı. Belka'daki bir manastırda bulunan bir rahibe gitti. Bu rahip, denildiğine göre, hıristiyanlıkla ilgili bilgi sahibiydi. Rahibe, hanifliği, İbrahim'in dilini sordu. Rahip şu cevabı verdi: "Sen, bugün seni ona yöneltecek birini bulamayacağın bir dini soruyorsun. Bilenler göçtü gitti. Ama bir peygamber çıkacak, tam şimdi zamanı." Rivayete göre "Kabe'ye girince, şöyle dedi: "Lebbeyk Hakkan Hakkan. Taabbuden ve Rikkan. İbrahim'in ayaktayken yaptığı gibi kötülükten sığınma duası yap. Hani şöyle de-

3. İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, c. 2, s. 196-167
4. Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, c. 1, s. 68; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, c. 1, s. 62 vd.
5. Mes'udi, *a.g.e.*, c. s. 67; İbn Kesir, *a.g.e.*, c. 2, s. 197.
6. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 62; Mes'udî, *a.g.e.*, c. 1, s. 68.
7. Mes'udî, *a.g.e.*, c. 1, s. 70

mişti: Her türlü noksandan uzaksın. Ne kadar kötülüğe göğüs gerersen, karşılığını görürsün, istediğim iyilik, hileye sapmam. Hezeyan söyleyen gibi değil." Zeyd bin Amr, "Güneşi gözlerdi öğle vakti Kabe'ye giderdi ki secdeli bir rekat kılardı. Sonra kalkar, "Bu, İbrahim ve İsmail'in kıblesidir. Taşa tapmam, ona namaz kılmam, onun için kesileni yemem, fal oklarıyla kısmet aramam. Ölünceye kadar bu eve doğru namaz kılarım." Hac yapardı, Arafat'ta vakfede bulunurdu. Telbiye yapar, şöyle derdi: "Lebbeyk Lâ-Şerîke leke ve Nidde Lek." Buharî ve başkaları Hz. Peygamber'in (s.a.v.) peygamberlik daveti başlamadan önce onunla karşılaştığını, davet sırasında sorulduğunda da onun hakkında şöyle dediğini nakleder; "Kıyamet günü tek başına bir ümmet olarak diriltilecek."[8]

Onlardan bir başkası da Taifli, Umeyye bin Ebî Salt es-Sekafî'dir. Suriye'ye giden bir tacirdi. Yahudi ve hıristiyan kilise ehli onu karşıladı. Kitapları okudu. Araplardan bir peygamber gönderileceğini öğrenmişti. Dindarların görüşleriyle ilgili şiirlerinde, gökleri, yeri, ayı, melekleri, peygamberleri, diriltilmeyi, cenneti, cehennemi anlatır, Yüce Allah'ı ulular ve tek olduğunu söylerdi. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ortaya çıktığını öğrenince, öfkelendi ve üzüldü. Müslüman olmak için Medine'ye geldi. Sonra Taif'e döndü. Orada öldü.[9] Şu ayette, onun kastedildiği söylenir; "*Onlara, şeytanın peşine takıldığı ve kendisine verdiğimiz ayetlerden sıyrılarak algınlardan olan kişinin olayını anlat.*" (A'raf, 7/175). Rivayete göre Ebu Süfyan, bir seferinde ona eşlik etmişti. Şu olay anlatılır: "Dedi ki: "Ben ve Ümeyye bin Ebi's-Salt es-Sekafî ticaret için Suriye'ye gittik. Her konakladığımız yerde, Ümeyye bir risaleyi alıp, bize okuyordu. Hıristiyan köylerinden birinde konaklayıncaya dek böyleydi. Ona geldiler, ikramda bulundular, hediye verdiler. Onlarla birlikte evlerine gitti. Gün ortasında döndü. Giysisini attı. İki siyah elbiseyi giydi. Şöyle dedi: "Ey Ebu Süfyan, kitap bilgisinin ulaştığı hıristiyan bilginlerden birine gelip, sorular sorabilir misin.?"[10] Hz. Peygamber'e onunla ilgili sorudan söz eden çeşitli rivayetler vardı. Bir tanesi söyle: Rasulullah'ın (s.a.v.) terkisindeydim. Bana dedi ki: "Umeyye bin Ebi's-Salt'ın şiirlerinden bildiğin var mı?" Ben de "evet" dedim. Bana "Bir beyit oku" dedi. Her beyit okuyuşumda, "güzel" dedi. Tam yüz beyit okumuşum. "Başka bir rivayete göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) onun hakkında şöyle demiştir. "Neredeyse müslüman olacakmış."[11]

8. İbn Kesir, *a.g.e.*, c. 2, s. 221-226.
9. Mes'udî, *a.g.e.*, c. 1, s. 70
10. İbn Kesir, *a.g.e.*, c. 2, s. 205-206
11. İbn Kessir, *a.g.e.*, c. 2, s. 212.

Bütün bunlar, hermetik mesihi dinî merkezlerin bulunduğu Arap yarım adasının batısı ve Surîye'deki "hanifler" olgusuna dair bilgilerdir. Yarımadanın doğusuna gelince Abdulkays kabilesi ve onun kolu Acel oğulları benzer bir dinî harekete ve merkeze veya bu türün çoğu hermetik mesihîliğine tanık oldu. Burada, Riâb bin el-Berrâ eş-Şeninî, Reyyân bin Zeyd bin Amr, Kus bin Sâide el-Eyâdî gibi hermetik rahipler ortaya çıktı. Kaynaklarımız, bu sonuncusuyla ilgili öyküler, haberler ve metinler zikreder. Bunlardan biri, Hasan Basrî'den rivayet edilen şu metindir: "Cârûd bin Mualla bin Haneş bin Mualla el-Abdî, kitapların tefsir ve tevilini iyi bilen bir hıristiyandi, İranlıların tarihini ve görüşlerini bilirdi, felsefe ve tıptan anlardı, kurnaz ve ahlâklıydı, çok yakışıklıydı, servet ve mal sahibiydi. Keskin görüşlü, iyi ve inandırıcı konuşan Abdulkays oğulları heyetiyle (elçiler yılında) Hz. Peygamber'e (s.a.v.) geldi. Rasulullah'ın (s.a.v.) yanına gelince, huzurunda durdu, ona işaret etti ve konuşmaya başladı... (Kavmiyle öğündüğü ve Hz. Peygamber'i övdüğü birkaç beyit şiir okudu). Sonra peygamber ona seslendi ve onunla konuştu. Müslüman oldu, onunla birlikte kavminden bazıları daha müslüman oldu... Sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) onlara yöneldi, şöyle dedi: "İçinizde Kus bin Saide el-Eyadî'yi bilen var mı?" Carud dedi ki: "Anam babam sana feda olsun hepimiz onu biliriz... Kuş, Arap oymaklarından birindendi... Mesih gibi sesli tesbih çekerdi. Hiçbir şey onu durduramaz, hiçbir evde kalamaz, komşusu ondan yararlanamazdı, Rahip elbisesi giyerdi, tapınakta kalırdı. Ruhbanlıktan geri kalmazdı.. Ukâz'da panayır günü şu konuşmayı yapmıştır. Doğu ve batı, yalnız ki ve beraberlik, barış ve savaş yaş ve kuru, acı ve tatlı, güneşler ve aylar, rüzgarlar ve yağmurlar, gece ve gündüz, dişiler ve erkekler, karalar ve denizler, ekin ve bitki, babalar ve analar, ayrıların birleştirilmesi, kanıt üstüne kanıt, ışık ve karanlık varlık ve yokluk, Rab ve putlar. Halk sapıttı. Doğanın yetişmesi, kayıbın gömülmesi, hased edilenin yetişmesi, yoksulluk ve zenginlik, iyi ve kötü. Gaflete dalanlara, yazıklar olsun, iş yapan iyi iş yapsın, ümidini kaybetmesin. Hayır hayır, o tek tanrıdır. Doğurulmamış, doğurtmamıştır. Yeniden yaratmış, ortaya çıkarmış. Öldürmüş, yaşatmış. Erkeği, dişiyi yaratmış. Ahiretin ve dünyanın Rabbi. Evet, ey Eyâd topluluğu Semûd ve Âd nerede? Babalar ve atalar nerede? Hasta ve ziyaretçi nerede? Her birinin vakti var. Kus, kulların Rabbine, beşiği döşeyene yemin eder. Buluşma günü, sur üfürüldüğünde, boru öttüğünde, yeryüzü sabahladığında, vaiz öğüt verdiğinde, ümitsiz dağıldığında, gören görmediğinde tek tek haşredileceksiniz. Apaçık haktan, parlak ışıktan, büyük ufuktan, karar ve adalet günü, güçlü karar verdiğinde, müjdeci tanık olduğunda, yar-

dımcı uzaklaştığın da, kusur ortaya çıktığında, bir öbek cennette, öteki cehennemdeyken sapana yazıklar olsun... Sonra şunu da söyleyen odur: "(Bazı beyitlerini, Rasulullah'a okudu). Rasulullah (s.a.v.) şöyle dedi: "Kırmızı bir deve üstünde Ukâz panayırındaki konuşmasını hiç mi hiç unutmayacağım: Toplanın, dinleyin. Duyunca anlayın. Anlayınca yararlanın. Söyleyin söyleyince, dosdoğru söyleyin. Yaşayan ölür, ölen yok olur. Gelecek, bir gün gelecek. Yağmur ve bitki. Diriler ve ölüler. Kapkaranlık gece. Burçla dolu gökyüzü. Parıldayan yıldızlar, coşan denizler. Işık ve karanlık. Gece ve gündüzler. İyilik ve kötülükler. Gökyüzünde bir haber var. Yeryüzünde ibretler var. Bakan, hayretlere düşer. Döşeli beşik. Yüksek tavan. Kaynayan yıldızlar. Kurumayan denizler... Ey İnsanlar! Allah'ın şu sizinkinden daha iyi bir dini var. Şimdi tam onun vakti... Evet, hayretim şuna: insanlar gidiyor, dönmüyor. Gittikleri yerden hoşnut olup kaldılar mı, yoksa terkedip uyudular mı?" Ravi şunu ekliyor: "Rasulullah (s.a.v.) bazı arkadaşlarına döndü, şöyle dedi: "Onun şiirini bana kim nakledecek?" Ebu Bekir şöyle dedi: "Anam babam sana feda olsun ey Allah'ın elçisi, şunları söylediği gün onu gördüm: Önceki çağlarda gidenlerden bize ibretler var." Ravi şunu ekliyor: Hz. Peygamber şöyle dedi: "Allah, Kus'tan razı olsun. O kıyamet günü tek başına bir ümmet olarak diriltilecek."[12]

Yarımadanın batısı, doğusu ve kuzeyinin, sözünü ettiğimiz türden dinî merkezlere ve rahiplere tanık olması gibi, Yemen de buna benzer bir dinî harekete tanık oldu. Orada, bazılarının adlarını kaynakların zikrettiği Şuayb bin Mehdim Zî-Mehdim, Amr bin Hucr el-Ezdî, Salih bin el-Humeysî, Hanzala bin Safvân, Es'ad Ebu Kureb el-Hımyerî gibi "peygamberler" de zuhur et-ti. Bu alanda Yemen, Yahudiliğin yayılmasıyla tanındı, Hatta, Yemen'in bütünüyle yahudileştiğini benimseyenler bile vardır.[13] Burada işaret etmek gerekir ki Yemen'deki Yahudilik bir yandan Habeşistanlılarla, öte yandan Perslerle iletişim ve kaynaşma sonucunda hermetikliği benimsemişti. Ayrıca, birazdan işaret edeceğimiz, yeni bir bakış açışı vardır: İsrail oğulları ve Tevrat'ın tarihî çevresi, Yemen'in kuzeyindeki Asîr mıntıkasıydı. Burası son derece önemli hermetik putperest dinî merkezlere tanık oldu. Çünkü, doğal olarak bir dinî ve ticarî merkez olarak Mekke'yle yarışıyordu. Bundan biraz ayrıntılı olarak söz edeceğiz.

12. İbn Kesir, *a.g.e.*, c. 2, s. 215-217.
13. Ya'kubî, *a.g.e.*, c. 1, s. 298.

Şimdi yeniden dönüp, sözünü ettiğimiz veriler, özellikle Arap yarımadasının her yanında yaygın kahinlerin yanısıra, "hanifler"e ve hermetik rahipler olgusu ışığında riddet olgusuna bakarsak, Arap kabilelerinin Muhammedî davete, bu zaman diliminde belirginleşen, mesihî ruhbanlıktan tamamen uzaklaşmamış ve insanları "peygamberlik" ile "kehanet"in farklı şeyler olduğuna yöneltebilecek bir şeyle de belirginleşmemiş olan "hanîfler" hareketi çerçevesine giren "sıradan" bir olgu olarak baktığını kavrayabiliriz. Bunun için, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hastalandığı haberi yayılır yayılmaz, yarımadanın her mıntıkasında peygamberlik iddia eden ve Muhammedî daveti taklit ederek kabilelerini savaşa yönelten kahinler ortaya çıktı; Şimdi kendini zorunlu kılan, riddet olgusu çerçevesinde, dinî ve kültürel alanında ele aldığımız soru şu; Peygamberlik iddiası olgusunun, Muhammedî davet için oluşturduğu tehlikenin boyutu nedir? Yaymaya çalıştığı dinî içerik nedir? "Akîde" düzleminde ondan "arta kalan", sonraki dönemlerde gelecek olan nedir?

Bundan sonraki paragrafta yanıtlamaya çalışacağımız katmerli, içice bir soru.

2. Peygamberlik İddiasının Dinî İçeriği ve Muhammedî Davetle İlgili Tehlikeleri

Bir yandan, Muhammedî davetten önce ve bu davet sırasındaki Arabistan yarımadasında "akîde"nin durumuyla ilgili olarak zikrettiğimiz veriler, öte yandan da yarımadanın batısında (Kûreyş), doğusunda (Rebia), güneyinde (Yemen) gerçeklesen yarışma ve çatışma ilişkileri, Hz. Peygamber'in (s.a.v.), vahyin inişinden itibaren peygamberlik iddiası olgusuyla çok özenli biçimde ilgilenmesinin çok doğal olduğunu kavramamızı sağlar. Onun peygamberliğinde bir kehanet ve sihir modeli gören yalnızca Kureyş değildi. Yarımadanın çeşitli bölgelerindeki kâhinler ve sihirbazlar da ona aynı gözle bakmış olmalıdırlar. Dolayısıyla gerçekleştirdiği herhangi bir basarı, onları biraz karışık da olsa kendisini taklide yöneltmiş olmalıdır. Öyleyse, Hz. Peygamber'in (s.a.v.). Hicaz bir yana, güney de ve batıda etkin ve bol putperest ve hermetik ruhbanlık merkezleriyle özenli biçimde ilgilenmeye iten haklı bir durum sözkonusudur.

Hz. Peygamberin bu merkezlerle çok eskiden beri ilgilendiğini nakleden hadisler vardır. Buharrî'de yer aldığına göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur; "Rüyamda Mekke'den hurmalı bir toprağa göç ettiğimi gördüm.

Yemame veya Hecer olduğuna inanasım geliyordu. Bir de ne göreyim ki orası Medine Yesrib."[14] Buharînin çeşitli yollarla ve yakın ifadelerle rivayet ettiği başka bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Uykumdayken, yeryüzünün hazineleri bana getirildi. Avucuma altın iki bilezik kondu. Onları, büyüksedim. (Başka bir rivayette: Onlardan hoşlanmadım. Üçüncü rivayette: Çok zihnimi kurcaladılar.) Onlara üfür diye vahyolundu. Üfledim, gittiler. Bunu, aralarında bulunduğum San'a ve Yemame yöneticilerinin iki yalancı olduğuna yordum." Başka bir rivayete göre, biri Esved Ansî, öteki Müseylime'dir."[15] Yine Buharî'nin çeşitli yollarla rivayet ettiği başka bir hadis şöyledir: Minberin yanına gitti, şöyle dedi: "Fitne, işte burada. Fitne işte burada, şeytanın boynuzunun (ya da "güneşin boynuzu"nun) doğduğu yerdendir."[16]

Öyleyse açıktır ki, yarımadanın doğu ve güneyindeki hermetik putperest merkezlerden Muhammedî davete harcı gevşek bir tehlike sözkonusudur. Bu tehlike, iki geniş harekette, doğuda Müseylime el-Hanefî, güneyde Esved el-Ansî hareketlerinde somutlaşmıştır. Ardından yarımadanın kuzey doğusunda ve ortasında Seccah et-Temîmiyye ve Tuleyha el-Esedî gibi başka hareketler ortaya çıkmıştır.

Yemame'nin peygamber taslağı ve Hanife oğullarının Medine devletine karşı başkaldırısının önderi Müseylime'ye, "Rahmân" sanının kullanıldığını daha önce görmüştük. Ona "Yemame rahmânı" deniyordu. Kureyş de bir zamanlar bu "Rahman"ın Hz. Peygamber'e (s.a.v.) öğrettiğini iddia ediyordu (bkz. Üçünçü Bölüm, 1 b). Anlaşıldığına göre, Müseylime, peygamberlik iddiasına, Hz. Peygamber'in hastalanmasından önce başlamıştı. Çünkü kaynakların belirttiğine göre, (elçiler yılında) Hanife oğulları kurulu içinde, Hz. Peygamber'in kendisiyle ortaklık kuracağını veya işi kendisinden sonra ona vereceğini iddia ederek Medine'ye gelmişti. Buharî'de İbn Abbas'tan rivayet şöyledir; Müseylîme-tü'l-Kezzab, Rasulullah'a (s.a.v.) gelmişti, Şöyle demeye başladı: "Muhammed eğer kendisinden sonra işi bana verirse, ona uyarım." Kavminden pekçok kişiyle Medine'ye gelmişti. Rasulullah (s.a.v.) ona yöneldi... Elinde bir demir parçası vardı. Arkadaşları içindeki Müseylime'nin yanında dikildi. (Bir rivayete göre, Müseylime hemen söze atılmış ve şöyle demişti: "Bu işi bize bırakırsan, sonra bize verirsen...") Hz. Peygamber şöyle dedi: "Bu par-

14. Buharî. *Sahîh*. c. 5, s. 54.
15. Buharî. *a.g.e.*, c. 6, s. 3-5.
16. Buharî, *a.g.e.*, c. 5, s. 16; c. 9, s. 96-97.

çayı bile istesen, onu sana vermem. Allah'ın senin hakkındaki emri çabuk gelmeyecek, istesem, Allah seni yok eder. Sen, rüyamda gördüğüm kişisin"[17] (Önceki hadiste sözü edilen rüyasına işaret ediyor).

Rivayet şöyle diyor: Müseylime, peygamberlik iddiasında bulundu. Dönünce kavmine şöyle dedi: "Ben bu işte Muhammed'le ortak oldum." Bundan böyle bu esasa göre davranmaya başladı. Hz. Peygamber'e (s.a.v.) iki elçiyle bir mektup gönderdi. Bu mektupta, "dünyanın yarısı'nın kendisine, öteki yarısının Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait olması esasına göre, bir tür karşılıklı tanımayı önerdi.[18] Buradan Müseylime'nin fırsatçılığı ve gerçek bir program sahibi olmadığı anlaşılıyor. Bütün istediği, "dünyanın yarısı"dır. Yani yarımadanın doğusu, Yemame ve Bahreyn beldeleridir, öte yandan, daha önce belirttiğimiz gibi, Hz. Peygamber (s.a.v.) Seyhan oğullarıyla, yanlarında Müsenna bin Harise bulunuyorken, andlaşma yapmayı kabul etmedi. Çünkü Müsenna, Perselerin Irak'ta belirlediği sınırları geçmemesini şart koşmuştu. Bu, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) henüz Mekke'de kabilelere kendisini tanıtırken zor bir durumda olduğu sırada olmuştu.[19]

Öte yandan, Müseylime, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) taklit ettiğini onunla rekabet ettiğini ve hareketini kabile dayanışmasına dayandırdığını gizlememişti. Kavmine şöyle diyordu: "Ey Hanife oğulları! Allah, Kureyş'i Peygamberliğe sizden daha layık kılmamıştır. Beldeleriniz onlarınkinden daha geniş. Sayınız onlarınkinden çok. Cebrail sizin arkadaşınıza, tıpkı onlarınkine indiği gibi iniyor." Anlaşılan, dinî görevleri hafifletmek suretiyle insanları kendine çekmek istiyordu. Kaynaklar şunu belirtiyor: Kavmine şarabı ve zinayı helal kılıyor, namazı kılmıyordu. Sanatlı sözler söylüyor ve bunların kendisine inen Kur'an olduğunu söylüyordu. Yandaşları, tapınaklarında bunları okuyorlardı.[20] Onların bir bahçesi vardı (birazdan karşılaştırınız cennet). Anlaşılan bu "bahçe", çok korunaklıydı ve kutsaldı veya orada kutsal nesneler (putlar, ağaçlar) vardı. Halid bin Velid çevrelerini sarınca "bahçe bahçe" diye bağrıştılar. Oraya girdiler ve saklandılar. Müslümanlar tahkimatını ancak hileyle çözebildiler.[21]

17. Buharî, *a.g.e.*, c. 6, s. 3-5.
18. Mektubun metni ve Hz. Peygamber'in cevabı konusunda bu kısmın birinci bölümüne bakınız.
19. Bkz. İkinci Bölüm, 4.
20. Belirtildiğine göre, Hz. Peygamber (S.a.v.) elçiler yılında geldiklerinde Hanife oğulları heyetinden tapınaklarını yıkmalarını, yerlerine mescid yapılmasını istemişti. Bkz. İbn Kesir, *a.g.e.*, c. 5, s. 45-48
21. Ayrıntılı bilgi için bkz. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 281-282.

Bunlar, hareketinin genel niteliği. Onun –sözde Kur'an'ına gelince, kaynaklarımızın naklettiği örneklerden anlaşıldığına göre, bazı Kur'an sûrelerini taklit etmeye çalıştığı kâhinlerin seçmen (sanatlı nesirleri) türündendi. Kaynaklar şunu belirtiyor: Ebu Bekir, yenilgilerinden sonra kendisine gelen Hanife oğulları kurulundan, Müseylime'nin Kur'an'ından bazı şeyler okumalarını istedi. Şöyle dediler: "Derdi ki: Ey iki kurbağanın kızı kurbağa. Suyunuz temizlendi. Suyu kirletemezsin, içeni engelleyemezsin. Başın suda, kuyruğun çamurda. Dünyanın yarısı bizim, yarısı Kureyş'in. Ama Kureyş, saldırgan bir topluluk".[1] Şunu da okudular: "Ekini ekenlere, ürünü biçenlere, buğdayı savuranlara, un yapanlara, ekmek pişirenlere, tirit yapanlara, donmuşu erimişi yeyip yutanlara yemin olsun. Yüncülere (bedevîlere) ve sizden önceki medenîlere üstün kılındınız. Arkadaşınızı koruyun. Yardım dileyeni barındırın, isteyenin işini görün.", "Fil. Filin ne olduğunu bilir misin? Onun uzun bir hortumu var.", "Kapkaranlık geceye, korkusuz kurta yemin olsun, aslan ne kuru, ne de yaşı kesip kopardı."[22]

Seccah et-Temîmiyye peygamberlik iddiasına başlayınca, yandaşlarıyla birlikte Yemame'ye gitti. Onlara şöyle dedi: "Yemâme'yi iyi koruyun. Güvercin gibi kanat çırpın. Çünkü bu çetin bir savaştır. Bundan sonra siz asla kınanmayacaksınız." Bu haber, Müseylime'ye gidince, Seccâh'la uğraştığı takdirde, müslüman ordunun kendisini yeneceğinden korktu. Kendisine karşı düzenlenen saldırının ilk zamanlarıydı. Seccahla görüşme talebinde bulundu. Ona şöyle dedi: "Dünyanın yarısı bizim, yarısı da Kureyş'indi. Eğer vazgeçersen, Allah sana Kureyş'ten alınan yarıyı verir." Şu cevabı verdi: "Yarısı, Hanife oğullarından verilir. Yarıyı kılıç gibi göreceğin atlara yükle." Müseylime, şu cevabı verdi: "Allah dinleyeceği kişiyi dinledi. İstediğinde onu hayırla doyurdu. Onun işi her yerde gerçekleşir. Rabbiniz sizi gördü, size hayat verdi. Sizi yalnızlıktan kurtardı. Hesap günü sizi temize çıkardı. Mutsuz ve kötü olmayan, iyilerin dualarından bize vermiştir. Geceleyin ibadet yaparlar, gündüzün oruç tutarlar, büyük Rabbiniz için, bulutların ve yağmurların Rabbi." Rivayete göre, Müseylime, ilk buluşmalarında ona şöyle sormuş: "Pekiyi, sana ne vahyolunuyor?" Seccah, şu cevabı verdi: "Hiç kadınlar başlar mı? Sen, sana ne vahy olunduğunu söyle bakalım." Şu cevabı verdi: "Bana şu vahyolundu: Rabbinin gebeyi ne yaptığını görmedin mi? Ondan, vahşi husyeden canlı bir varlık çıkardı." Seccâh, "Pekiyi başka ne var?" dedi. Şu cevabı verdi: "Şu vahyolundu:

22. İbn Kesir, *a.g.e.*, c. 6, s. 331.

Allah, kadınları öbek öbek yarattı. Erkekleri onlara eş yaptı. Onlara bir şey sokarız, istediğimiz zaman çıkarırız. Bize yavru üretirler." Seccah, "Evet, sen bir peygambersin" dedi. Müseylime, şöyle dedi: "Benimle evlenir misin? Kavmimi ve senin Arap kavmini yerim." Seccâh, "Evet" cevabını verdi. Rivayet şöyle sürüyor: Müseylime'yle evlendi. Yanında üç gün kaldıktan sonra, ailesine döndü. Verdiği başlık sorulunca, "Hiçbir şey vermedi" dedi. Bunun üzerine "Geri dön; senin gibi birinin başlıksız dönmesi olacak iş değil." dediler. Döndü ve başlık istedi. Şöyle bir duyuru yapılmasını emretti: "Müseylime bin Habîb Rasulullah, size Muhammed'in getirdiklerinden ikisini yükledi: "Yatsı namazı ve sabah namazı."[23]

Kaynaklarımızın, Müseylime'yle ilgili haberler, peygamberliğinin içeriği ve Kuran'ı konusunda naklettikleri, yaklaşık işte bunlar. Bununla birlikte, kaynaklar açısından şansı, Tuleyha el-Esedî, Seccah et-Temîmiyye, Esved el-Ansî, (Umman'daki) Zittâc gibi öteki peygamber taslaklarından yaverdî: Evet, tarihî kaynaklar, bunların hareketindeki siyasî olaylar ve savaş yönünden bol ayrıntı verirler, ancak "akîde" konusunu ihmal ederler. Bu kaynaklarda akîde konusunda Esved el-Ansî ile Tuleyha'nın birkaç seçili nesrini bulabiliyoruz, bunlar da Müseylime'ninkilerden hiç farklı değildir. Bunlardan biri, Tuleyha'dan nakledilen şu bölümdür: "Güvercin, kumru ve göçeğen kuru toprağındır. Sizden yıllarca önce kendilerini tutacak. Meleğimiz, Irak ve Suriyeye varacak." Müslümanların ordusuyla karşılaşmaya hazırlanırlarken, yandaşlarına şunu söyledi: "Tutaklı bir değirmen taşı yapmanız bana emrolundu. Allah, atacağını oraya atacak."[24] O da Cebrail'in kendisine vahiy getirdiğini iddia ediyordu. Bir başka habere göre, yeğenini teslim olmaya çağırmak, haberini vermek üzere Hz. Peygamber'e (s.a.v.) göndermişti, ona vahyi getiren de Zunnûn'du.[25] "Onlara, namazda secde etmeyi terketmelerini emreder, şöyle derdi: Allah yüzünüzü toprağa sürmenize, kıçınızı dikmenize değer vermez. Allah'ı anın, ona ayakta ibadet edin."[26]

Esved el-Ansî'ye gelince, tanınmış sahabî Ammar bin Yasir'in de mensup olduğu Ans kabilesindendir; bu kabile, Yemen'in orta kuzeyinde yerleşik Ye-

23. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 270-271.
24. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 264.
25. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 225.
26. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, c. 2 s. 232.

menli Mezhic kabilesinin kollarındandır. Kaynaklarımız, kişiliğindeki kehanet unsurunu özellikle belirtir: "Esved, kâhin ve sihirbazdı. Onlara ilginç şeyler gösterirdi. Konuşmasını dinleyenlerin kalbini fethederdi. İlk önce Habân mağarasından çıktı; burası, onun eviydi, burada doğup büyümüştü (Necran'ın güneyine yakın bir yerdedir). Hz. Peygamber'e, başkaldırdığını ve San'a'yı aldığını haber veren bir mektup yazmıştı.[27] Tıpkı Müseylime'nin kendisine "Rahmânu'l-Yemâme" demesi gibi, o da kendisine "Rahmânu'l-Yemen" adını veriyordu. Sehîk ve Şefîk adında iki meleğin kendisine vahiy getirdiğini iddia ediyordu. Bazı kaynaklar, şu secili nesrini belirtir: "Sabanlara ve döğenlere yemin olsun. Topluca veya tek olarak haccederler, ok ve sarı develer üstünde."[28]

Öyleyse, bu peygamberlik iddiasındakilerin yaydığı "akîde"nin içeriği konusundaki haberlerden ve metinlerden neler çıkarabiliriz?

a- Dikkati çeken ilk şey, bu peygamber taslakları, secili nesirlerinde ve inançlarında, sözünü ettiğimiz "hanîfler"den ve hermetik rahiplerden daha alt seviyedeydiler. Kâhinlerden çok başka bir şeye benziyorlardı. Bununla birlikte, riddet hareketi açısından peygamberlik iddiasının önemini azaltmamalıyız. Kabilelerindeki cemaat muhayyli esinin hazırlanması zorunluydu. Yalnızca "kabile bağlılığı" yetmezdi, bir yandan "kabile" içindeki çatışmaları aşabilmek, öte yandan da "halkı" çekmek ve hazırlamak için, daha yüksek seviyede, "akîde" seviyesinde "kutsal" bir şeyle bağlantı kurulması gerekliydi. Bir de buna o sırada Arap kabilelerinin, İslâm konusunda, halkın naklettiklerinde her zaman olduğu gibi, bazı şeylerin karışabildiği Hz. Peygamber'le (s.a.v.) ilgili özet haberleri ve Kur'an'ın bazı bölümlerinin ağızdan ağıza nakledilenleri dışında bilgileri olmadığını eklersek ve o sırada Arap yarımadasında genel olarak "akîde"nin durumunu gözönüne alırsak, bunların en azından "insan kitleleri"nden yandaşlarının, onlara "peygamber" ve "kâhin/peygamber" olarak inandıklarını düşünebiliriz. Çünkü, karşılaştırmak ve bu iddia sahiplerinin peygamberlikteki yapmacık niteliği belirlemek için, başka bir örnek tanımıyorlardı.

b- Yine bunların peygamberliği konusunda dikkati çeken noktalardan biri, kendisine başkaldırmak için peygamber Muhammed'i (s.a.v.) taklide çalışırken, bir şekilde, Muhammedî davetin akîdesine bağlı kalışlarıdır. Bu, onların iddialarını, kendisine "başkaldırıda bulunmakla, Muhammedî davet içinde daha çok bir "sapma"ya benzetti. Çünkü onlar, putlara tapmaya dönmediler, hı-

27. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 224-225.
28. Gâmidî, *Akîdetu Hatmi'n-Nubuvve*, s. 175.

ristiyanlık, yahudilik, mecusîlik ve maniheizm gibi öteki inançları yaymaya çalışmadılar. Bilakis, Muhammedi davetin özüne (tevhide) "bağlı" kaldılar. Tek tanrı olarak Allah'tan, ondan kendilerine vahiy nakleden "Cebrail"den söz ediyorlardı. Tarihî kaynaklarımız anlamı iddialarında "şirk" görüntülerinden herhangi birine işaret etmez. Ortaya çıkardıkları biricik değişiklik, "şeriat" düzlemindeydi: Zinanın serbestliği, namaz sayısının azaltılması, secdelerin kaldırılması, orucun hafifletilmesi... Bir de buna, secilerinin Kur'an'ın biçimce taklidi niteliğinde olduğunu eklersek, hangi ölçüde İslam'ın dışında değil içinde "düşündükleri"ni kavrarız; bu da, onların "yeni" bir şey getirmekten aciz olduklarını gösterir.

c- Şu kadar var ki bunların önemi, ne getirdikleri akide veya şeriatte, ne de Muhammedî modeli taklitteki başarılarında gizlidir. Konumuz açısından bu olgunun önemi, onun "geleceği"nde, "ileriki" bölümde gizlidir, "şimdi"sinde, gerçekleştirdiği veya gerçekleştiremediğinde değil. Bu peygamberlik iddiası olgusu, bir yönden İslam öncesi Arap yarımadasındaki "akîde" durumunun devamıysa, öte yandan da bir şekilde, İslâm içinde ve sancağı altında, özellikle Emevî çağında ortaya çıkacak benzer olguların da öncüsünü oluşturuyordu. İrtidat eden ve peygamberlik iddiacılarının ortaya çıktığı kabileler, belirttiğimiz gibi, kuvvet zoruyla boyun eğdirildi. Boyun eğdirilmelerinin üstünden yalnızca bir yıl geçince, Ömer bin Hattab fetih için onları askere aldı; savaşla, uzantılarıyla ve ganimetleriyle meşgul "asker" oldular. Kûfe, Basra, Mısır'da.. Durum yoluna girince, "eski inançlar", Müseylime ve benzeri kâhin-peygamber modelden çok farklı olmayan adamların diliyle safları arasından başını uzatmaya başladı. Hatta bazıları, dinî görevlere değişiklikler getirme gibi, Müseylime'nin yöneldiği şeylere yöneldi. Kimileri namaz, oruç,hac ve zekatta değişiklik yaptı. Bazıları ise şarap ve zinayı helal kıldı... Bütün bunlara, sonraki bölümde "imamet mitolojisi"nden söz ederken değineceğiz. Arap kabilelerinin Kureyş'le rekabetini anlatan peygamberlik iddiası olgusu, "eski inançları" ve Muhammedî davetin az öncesindeki ve sırasındaki "akîde"nin durumunu açıklamak üzere islâm yurdunda doğan biricik şey değildi. Bilakis, putperest "gelenek", özellikle "Yemen kâbesi" mirasının, yalnızca "riddet" zamanında değil, "fitne" zamanında ve onu izleyen Emevî çağı olaylarında da daha güçlü ve önemli etkisi bulunan başka bir tür görünüşü vardı.

Bu, üstünde biraz durmamızı gerektiren "gelenek" konusudur.

3. Yemen'deki Putperest Gelenek ve İtikadî-Siyasî Etkileri

Bu ve sonraki paragraf, öncelikle Osman'a, sonra Ali bin Ebî Talib'e karşı, üçüncü olarak özellikle de Muavîye döneminden Abbasî devletinin kuruluşuna kadar Emevîler çağına karşı başkaldırı sırasındaki "akîde"yle ilgili pekçok yönün açığa kavuşmasının kendisine bağlı olduğuna inandığını bir soruya cevap vermeye çalışacak. Durum, yalnızca önceki iki bölümde açıkladığımız "kabile" ve "ganimet" çerçevesinde değil, bundan da çok bizzat "akîde" çerçevesinde, Yemenli kabilelerin bütün bu olaylardaki temel rolüyle ilgilidir. Hicrî birinci yüzyıl olaylarıyla ilgisi bulunan herkes, tarihî kaynaklarımızın veya en azından bazılarının (genellikle sünnî kaynakların), Osman zamanındaki "ritne"yi, Yemenli bir yahudi olduğu söylenen "Abdullah bin Sebe" adında bir kişinin tertibi olarak belirttiğini bilir. Aynı kaynaklar, onu, Ali bin Ebî Talib hakkındaki aşırılığın kaynağı, dolayısıyla Şiî düşüncenin ilk temeli sayar. Tarihî kaynaklarımız, Muaviye dönemindeki muhalefet hareketine, Abdullah bin Sebe'nin, adına bağlı olarak bütün Yemenli kabilelere nispetle "Sebeiyye" adını vermiştir. Hüseyin'in öldürülmesinden hemen sonra, dikkati çeken sayılarla ortaya çıkan Şia aşırılarının çoğu Yemen kökenliydiler ve tarihî kaynaklarımızın "İbn Sebe"ye ait kıldıkları "inançlar"ı yayıyorlardı.

Önemi açık bu konuyu daha fazla aydınlatabilmek için, aşağıdaki verileri sunarak başlıyoruz. Okuyucuya, önemini bizzat kavrayacağı, dolayısıyla doğrulayıcısını göreceğinde kuşku duymadığımız, bu gibi konudan biraz sapmaların ortaya çıkmasından dolayı özür beyan ederim.

Müfessirler ve "nüzul sebepleri" yle ilgilenenler, şunu belirtirler: Ferve bin Museyk, elçiler yılında Rasulullah'a (s.a.v.) gelince, şöyle dedi: Ey Allah'ın peygamberi! Sebe, Cahiliye döneminde güçlü bir kavimdi. Onların İslam'dan dönmelerinden korkarım. Onlarla savaşayım mı? Şu cevabı verdi: "Henüz onlar konusunda bana bir emir gelmedi." Bundan sonra şu ayet indi:"[29] "*Sebelilerin yurtlarında Allah'ın kudretine bir işaret vardır. Sağlı sollu iki bahçe vardı. Onlara Rabbinizin verdiği rızıktan yeyin ve ona şükredin. İşte hoş bir şehir ve bağışlayan bir Rab denmişti. Fakat onlar yüz çevirdiler. Bunun için biz de üstlerine Arim selini gönderdik. Onların, bahçelerini, buruk yemişli ılgınlık ve içinde biraz da sedir ağacı bulunan iki bahçeye çevirdik. İşte böylece, inkarlarından ötürü onları cezalandırdık. Biz nankörden başkasına ceza vermeyiz.*" (Sebe, 34/15-17).

---

29. Suyutî, *Lubâbu'n-Nukûl fi Esbâbi'n-Nüzûl,* (Tefsiru'l-Celâleyn kenarında), s. 660.

Öte yandan Buharî, şunu belirtir: Önemli sahabîlerden Cerîr bin Abdillah el-Bucelî (başka kabilelerle birlikte Zulhalasa'ya tapan Buceyle kabilesindendir), şöyle dedi: "Rasulullah (s.a.v.), bana şöyle dedi: Beni Zulhalasa'dan kurtarmayacak mısın?" Şu cevabı verdim: "Evet kurtaracağım". Yüzelli atlıyla çıktım... Zülhalasa, Yemen'de Has'am ve Buceyle kabilelerinin, içi tapınılan putlarla dolu, Kabe adı verdikleri bir eviydi. (Başka bir rivayete göre, "Yemen Kabesi" deniyordu). Bucelî şöyle dedi: Oraya geldi, yaktı ve kırdı. Cerîr, Yemen'e geldiğinde, orada fal oklarıyla kısmet açan bir adam vardı."[30] Bu adam Zulhalasa'yı öne sürerek, "Mekke'deki Kâbe'yle rekabet ediyorlardı. Mekke'dekine (kuzeyde Suriye tarafında yer aldığı için) Şam Kâbesi diyorlardı. Onların evine, Yemen Kâbesi denirdi."[31] Başka bir hadiste, Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Devs kadınları, Zulhalasa'ya dönmeden kıyamet kopmaz."[32] (Devs, bu Zulhalasa'nın bulunduğu yerde oturan bir kabiledir. Hadisin anlamı şudur: İslam'dan önce Devs kadınlarının ve o bölgede oturanların yaptığı gibi, tavaf için Yemen Kâbesi'ne dönmeden kıyamet kopmaz.) Bu bağlamda, Ebu Hureyre'den nakledilen şu olayı zikrediyoruz: Şöyle dedi: "Müslüman olduğumda Rasulullah (s.a.v.) "Kimlerdensin?" diye sorunca, "Devs'ten dedim. Elini alnına koydu ve şöyle dedi: "Devs içinde iyi bir adam bulunduğunu sanmıyordum."[33] Hz. Peygamber'e (s.a.v.) Ezd kurulu gelmişti. Başlarındaki Surad bin Abdillah'ı kavmine emir tayin etti. Yemen kabilelerinden müslüman olan yakınlarıyla birlikte cihad yapmasını ona emretti. Savaşa çıktı, "Curuş'ta konakladı. Burası o gün için korunaklı bir kentti. Yemen kabilelerinin oturduğu bir yerdi. Has'am da onlara katıldı. Onunla birlikte müslümanların geldiğini duyunca, kalelerinde korundular. Müslümanlar onları bir aya yakın kuşatma altında tuttu, sonra bıraktılar. Kalelerinden çıktılar. Müslümanlar onlara hamle yapıp, bozguna uğrattılar."[34] Tarihçiler şunu belirtir: Has'am kabilesi, Ebu Bekir zamanında irtidat etmişti, Zulhalasa'ya yeniden tapmaya başlamıştı, Ebu Bekir, Abdullah bin Şerîr'i onlara gönderdi. "Kavminden Allah'ın emrinde sebat gösterenleri çağırmasını, Has'am'a gidip Zulhalasa'ya ve ona yeniden dönmek isteyenlere öfke duyarak savaşmasını emretti."[35] Hepsinden önemlisi, "Kahtanî hadisi"ni ekleyelim: Buharî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şöyle buyurdu-

30. Buharî, *a.g.e.*, c. 2, s. 327-328.
31. İbn Kesir, *a.g.e.*, c. 5, s. 71.
32. Buharî, *a.g.e.*, c. 9, s. 105
33. İbn Kesir, *a.g.e.*, c. 8, s. 107.
34. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 196.
35. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 195.

ğunu nakleder: "Kahtân'dan sopasıyla insanları yöneten biri çıkmadıkça kıyamet kopmaz."[36] Zulhalasa'nın bulunduğu yerde Yemen'in kuzeyinde oturan ve ona tapan Kindeliler'e göre, Muhammedî davetin doğuşu sırasında zevalinin üstünden yalnızca bir yüzyıla yakın zaman geçen mülklerini kendilerine iade edecek olan "Kahtânî" onların içinde ortaya çıkacaktı. "Kahtanî" ileride göreceğimiz gibi, aşın Şia'nın (gılâtu'ş-şia) benimsediği "Mehdî"ye benzer.

Zulhalasa, Yemen Kâbesi, Devs, Has'am, Buceyle, korunaklı kaleler, Kahtânî, Kindelilerin mülkü gibi tarihî veriler, birbiriyle yanyana biçimde, tarihî ve yeni arkeolojik bulguların sis perdesini araladığı tarihî gerçekler içinde yer almasında meşruluk temelini bulacaktır. Aşağıda, faydasız olmayacağına inandığımız bir ara açıklama çerçevesinde, bunlarla ilgili bazı açıklamaları sunacağız.

İlk bulgu, bu yüzyılın yirmili yıllarında var olan ve izleri bugün de bulunan Zulhalasa'nın yapılarının varlığıyla ilgilidir. Ezrakî'nin **Kitabu Ahbari Mekke'sini** yayıma hazırlayan, Zulhalasa Putu çevresinde duru bir not yazmış, aşağıdaki biçimde özetleyeceğimiz önemli gerçekleri açıklamıştır: Yayımcı, eski yazarlarda Zulhalasa konusuyla ilgili bilgileri vererek başlıyor. Ezrakî'de İbn İshak'tan naklen şu bilgi var: Amr bin Luhay, Zulhalasa'yı Mekke'nin alt kesimine dikti. Bu Amr bin Luhay'ı tarihi kaynaklarımız Suriye'den putları getiren ve Arap yarımadasında diken kişi olarak belirtir. [37] İbnul-Kelbî'de şu bilgi var: "Zulhalasa, parlak beyaz bir taştır. Üstünde taç biçiminde nakış var. Mekke ile Yemen arasında, Mekke'ye yedi gece uzaktaki Tebale'deydi. Hizmetçileri A'sar'ın Bahile kolundan Umame oğullarıydı. Has'am, Buceyle, Ezdu's-Serât, onlara yakın Arap kabilelerinden Hevazin, Tebâle'de bulunan Araplar ona saygı sunardı."[38] (*Kitabu'l-Asnâm* s. 34-36). Yakut'un Mu'cem'inde, yukarıdakilere ek olarak, şunlar bulunuyor: "Zulhalasa, Devs diyarının putudur.. Denir ki: Zulhalasa'ya, Yemen Kâbesi, Beyt-i Haram, Suriye Kâbesi adları verilirdi." İbn Manzur'un **Lisânu'l-Arab**'ında şunlar var: "Yemame Kâbesi denilen, Haş'am'ın bir evi olduğu söylenen bir yerdir." Zebîdî'nin **Tâcu'l-Arûs**'unda şunlar bulunuyor: "Yemen Kâbesi denirdi. Yemame Kâbesi de denmişti." Yayımcı, daha önce verdiğimiz Zulhalasa hadisini, ardından Devs kadınları hadisini zikrettikten sonra, şu sonuçlara varıyor:

36. Buharî, *a.g.e.*, c. 2, s. 20
37. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, s. 76.
38. Ibn Hişam, *a.g.e.*, c. 1, (İbn İshak'tan naklen).

a- Araplar, Kâbe'nin yanısıra tagutlar (putlar) edinmişti. Bunlar, Kâbe gibi saygı gösterilen evlerdi. Koruyucuları ve perdesi vardı. Onlara hediyeler sunulurdu. Tavaf edilirdi. Kurban kesilirdi."

b- Zulhalasa, tapınılan putların bulunduğu bir evdi. Kâbe deniyordu... Yemen Kâbesi olarak da adlandırılırdı. Yayımcı, Yemâme Kâbesi denmesini, müstensihin bir vehmi veya tahrifi olarak görüyor. Biz ise, bu adı almasını, Yemâme halkının veya bazılarının buraya hac yapmasını uzak görmüyoruz; çünkü ülkelerinin güneyinde yer alır. Yayımcı, Zulhalasa'ya "Veliyye" denmesini tercih ediyor. Fal oklarıyla, tıpkı Mekke'de yaptıkları gibi, fal oklarıyla kısmet açıyorlardı. Ünlü şair İmriul-Kays el-Kindî, babasının öcünü almak için gittiğinde burada kısmet açmıştı. Kinde, Zulhalasa'ya saygı gösteren kabilelerdendi.

c- Yayımcı, daha önce belirttiğimiz, Zulhalasa'yla ilgili Abdullah el-Bucelî rivayetini ve Buharî hadisini zikrettikten sonra, şöyle diyor: "Bize öyle geliyor ki, Bucelî, büyüklüğü dolayısıyla Zulhalasa binasını yıkmakla veya bir kısmını yıkmakla ya da içindeki putları yıkıp, duvarlarını bırakmakla yetindi." Çünkü, son asırlarda, Arap yarımadasında bazı kabileler, bid'at ve hurafelere sarılarak ilk cahiliye hayatlarına; yani taş ve ağaçlara dokunmaya döndü. Devs ve komşu kabileler, başta geliyordu. Dokunmak, hediye sunmak ve kurban kesmek üzere Zulhalasa'ya döndüler. Zulhalasa'ya çok yakın olan ve "Ubelâ" denilen bir ağacın yanında da bunlar yapılır oldu."[39] Yayımcı, daha sonra şunu ekliyor; "Suudî Arabistan kralı Abdulaziz el-Faysal Alu Suud, h. 1343'te Hicaz'ı ele geçirince, Hicaz'ın içlerinde yerleşik kabileleri itaate almak için bir saldırı yaptı. Bu saldırı sonunda, Zehvân vadisindeki kabileler itaate alınca, Devs dağlarına doğru gitti. Bu, H. 1344 (M. 1925) yılının Rebilussanî ayında oldu. (Surûk) köyünde, Zulhalasa'nın duvarları ayaktaydı, yanında Ubela ağacı da vardı. Saldırı ağacı yoketi, evi yıktı, enkazını vadiye attı. Planı silindi, izi kalmadı. Bu girişime tanık olanlardan biri şöyle diyor: Zulhalasa binası, tek bir taşını kırk kişinin yerinden oynatamayacağı şekilde büyüktü; sağlamlığı, yapılışındaki maharet ve ustalığı gösterir. Zehran şeyhlerinden biri bize şöyle dedi: Zulhalasa'nın yapısı tamdı. İmam büyük Sufûd, hicrî 13. yüzyılın ilk çeyreğinde Asîr'i istila edince, bir bölümünü yıktı. Belirttiğimiz gibi, duvarları 1344 yılına kadar ayakta kaldı."

39. Rüşdi es-Salih mulehhis, (Ezrakî, Ahbâru Mekke içinde), s. 374.

d- Araplar, sözü edilen Surûk köyüne Zulhalasa adını veriyordu. Ayrıca "Veliyye" ve "Ubelâ" da diyorlardı; bu daha önce işaret edildiği gibi, bir ağacın ve ak taşın adıydı. Buradan -yayımcıya göre- anlaşılıyor ki, Zulhalasa'nın Tebâle'de yer aldığını söyleyenler yanılıyor. "Tebâle, Devs dağından üç günlük yaya yürüyüşü uzaktadır. Zehrân vadisinin güneydoğu bölümüne düşen Has'am ülkesinden Bilkan manastırına kadar uzanan büyük bir vadidir. Zulhalasa'nın Tebâle'nin eşiği olduğunu benimsemek, doğruya daha yakındır."

Bu, birinci bulgu. Burada işaret etmek istediğimiz ikinci bulgu ise, "Karyetu'l-Fâv" adı verilen ve araştırmanın çok önemli eserleri ortaya çıkardığı bir "köyle ilgilidir. Bu araştırmayı, Riyad Üniversitesi profesörü Abdurrahman et-Tayyib el-Ensârî başkanlığı da bir bölük arkeoloji araştırıcısı yaptı. el-Ensarî, bölüğünün araştırma sonuçlarını 1982'de Riyad Üniversitesi'nce yayımlanan resimli bir kitapta ortaya koydu. Şunları alıntılıyoruz: "Karye (köy), Devâsir vadisinin yer aldığı, Fâv adı verilen bir kanal ağzının bulunduğu yerdeki Tuvayk dağlarıyla kesiştiği bölgedeki Necran kentinin kuzeydoğusunda yer alır... Böylece orası, Arap yarımadasının güneyini kuzeydoğusuna bağlayan ticarî yola düşer. Kervanlar Sebe, Maîn, Katebân, Hadramevt ve Hımyer ülkelerinden başlayıp, Necran'a, oradan "Karye"ye, Eflâh'a, Yemâme'ye daha sonra doğudan Halîc'e, kuzeyden Râfidîn vadisi ve Şam ülkelerine yönelir. Bunun sonucunda orası, Arap yarımadasının ortasında önemli bir ticarî ve iktisadî merkez kabul edilir." Eski İslamî kaynaklarda belirtildiğine göre, "o, Akîl oğullarının Akîk'i ile Yemen arasındadır", Necran'ın kuzey doğusunda. "Sağa dönüldüğünde, "Karye" denilen normal bir su içilir. Yanında, normal kuyular, taşları yontulmuş bir kilise vardır." Öte yandan, "Arap yarımadasının güneyindeki yazıtların, bu "Karye"ye işaret ettiğini, "Karyetu Zâti Kuhl" adı verdiğini görüyoruz." Bu yazıtların işaret ettiği bu Kuhl'un kalıntıları, yazı ve resim (plan olarak, Fav köyünde Tuvayk dağının eteklerinde, çarşı duvarları üstünde, evlerde ve buhurdanlıklarda mevcuttur. Bu kaynaklar ayrıca, "Karye"nin Kinde devletinin başkenti olduğuna, Sebe ve Zîreydân hükümdarlarının defalarca orayı işgal ettihlerine işaret eder."

el-Ensarî, şunu ekliyor: "Yukarıdakilerden, şuna dikkat çekebiliriz: "Karye"nin önemi, öncelikle kervanların uğramadan edemeyecekleri şekilde ticarî yola hakim olan şişe ağzı biçimindeki konumunda saklıdır. İkinci olarak, beçyüzyılı aşkın bir süre (miladî birinci yüzyıldan beşinci yüzyıla kadar) Arap yarımadası tarihinde rolü bulunan bir devletin, Kinde devletinin başkenti olmuştur. Üçüncü olarak, önemli sayıda su kuyusunu içerir. Orada onyedi kadar

büyük kuyu saydık. Ayrıca, zaman zaman taşan ve tarımın verimliliğini sağlayan bir vadide yer alır."

el-Ensarî bize, "Karye"nin büyük burçlu ve geniş yapılı kalıntılarından söz ediyor. Bir grup bronz heykel bulunmaktadır, bir kısmını mezarlarda buldu. Birisi, giysileri ve yontulma yöntemiyle, Suriye'deki "Betrâ, Tedmür ve Had heykelleri"ni andırır. Grubun bulduğu eserlerden birisi de, kalemle şunların yazıldığı bir mezardır: "Kahtan ve Mezhic hükümdarı Kahtanî ailesinden Muaviye bin Rebîa'nın mezarı..." Yazıtlara gelince, "bu topluma dair hayret uyandıracak biçimde yaygındır. Hemen her yerde yazıt görüyoruz,.. Bunlardan bazıları, kimi mabutların adlarını gösteren yazıtlardır. En büyük mabutları "Kuhl"u, Âl'i. Lât'ı, Aser-Aşrak'ı, Uzzâ'yı, Menât'ı, Vedd'i ve Şems'i görüp duruyoruz.. özel adlardan bazıları, Abduluzza, Abduşems, Efsâ'dır...[40]

Üçüncü bulguya gelince, ilginç bir savla ilgilidir. Bunu ortaya atan, **Kitabu't-Tevrat Caet Min Cezîreti'l-Arab** adlı kitabın yazarı Ahmed es-Salîbî'dir.[41] Bu savın özü şudur: Tevrat'ın tarihî yapısı, Filistin'de değil, Kızıldeniz'in hizasında Arap yarımadasının batısında, tam olarak Taif ile Yemen tepeleri arasındaki Serât ülkesindedir. Dolayısıyla, İsrailoğulları Arab-ı Bâide halklarından veya ilk cahiliye halklarındandır. Yahudi dini onların içinde doğmuştur. Sonra ilk yurdundan ve erken bir dönemden itibaren Irak'a, Suriye'ye, Mısır'a ve öteki eski dünya ülkelerine yayılmıştır.

Bizi bu savın ilgilendiren yanı, Salîbî'nin İsrail oğullarının Arap yarımadasındaki tarihî alanı olarak belirlediği mıntıkanın, Zulhalasa'nın veya Yemen Kâbesi'nin yer aldığı mıntıka oluşudur. Bu, güneydoğuya, Fâv "karyesinin bulunduğu mıntıkaya uzanır. Onun yazdıklarına ve haritalarına başvurursak, "Adn bahçeleri" için belirlediği mıntıkanın; Zulhalasa'nın bulunduğu yerden, Tebâle vadisi mıntıkasından çok uzakta olmadığı ortaya çıkar. Şöyle diyor: "Böylece, Adene'den geçen Tebâle vadisinin suları, Bîşe (vadisinin) Cenîne vahasını sulamak üzere Ruşen boyunca akan, kollarıyla buluşur." Sonra şunu ekliyor: "Bu, (Tevrat'ın) Tekvin kitabının dediğiyle aynıdır: Adn'dan cenneti sulamak için bir ırmak çıkardı. Buradan ayrılır, dört tane olurdu." Daha sonra şunu ekliyor: "Durum ilk anda şaşırtıcı görünür. Ancak, kuşkusuz bir gerçektir. "Cenîne"; Tevrat'ın Adn cennetidir... Bilindiği üzere, Arap yarımadasındaki

40. Abdurrahman et-Tayyib el-Ensârî, *Karyetu'l-Fâv: Sûretun li'l-Hadârati'l-Arabiyyeti Kable'l-İslâm fi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye*, Riyad, 1982.
41. **Kemal es-Salîbî, *et-Tevrat Câet Min Cezîrati'l-Arab*, çev. Afif er-Rezzâz, Beyrut 1986, 3. B.**

bazı eski dinlerin, belirli bahçeleri kutsamakla yakın bir ilişkisi vardı. Kâhinlerin büyükleri, bu bahçelerde (veya cennetlerde) kalıyor, ziraî ürünlerinden geçiriyor, üzüm ve hurmalarından yiyorlardı."[42]

Konumuz açısından verdiğimiz bu ara açıklamayla ilgili verilerin önemi, tarih kitaplarının haber ve rivayetlerinin çoğunun anlam ve içeriğini belirlemeye katkıda bulunmasında saklıdır. Bunlardan biri, "Kahtânî-Adnânî" çatışmasıyla ilgilidir. Bu çatışma, yalnızca "kabile" alanında yer alan çekişmelerden ibaret değildir, "ganimet" ve "akîde" alanında da yer alır. Durum, girişik iki milletlerarası ticarî yolla ilgilidir: Necran ve Kinde'nin başkenti "Karye" boyunca, bir yandan Yemen ile... körfez ve Irak'ı, öte yandan da Necran ve Tebâle (Zulhalasa'nın olduğu yer), sonra Mekke, oradan Suriye boyunca Yemen'i bağlayan yollar. Mezhıc kabilelerinin (Esved el-Ansî de onlardandır), Buceyle'nin, Has'am'ın ve Devs'in evleri de bizzat bu mıntıkada yer alır: Genelde dinî ve kültürel akımların buluştuğu yer olan ticaret yollarının kavşak noktası. Sayılan kabileler, Zulhalasa'nın, yani Yemen Kâbesi'nin merkeziyle çok sıkı bir ilişki içindeydiler; daha sonra göreceğimiz "aşırı" gnostik hermetiklerin ortaya çıktığı kabileler de bunlardır.

Öte yandan, *Ahbâru Mekke* kitabının yayımcısının Zulhalasa'nın yeri, yapısı ve heykellerinin bu yüzyılın yirmili yıllarına kadar kaldığı, bazı kabilelerin ziyaret ettiği, saygı gösterdiği ve hediye sunduğu konusunda bize verdiği bilgiler, arkeolog araştırıcının Kinde'nin başkenti "Karye"de ortaya çıkardığı veriler, bunların yanısıra Kemal es-Salîbî'nin "Adn bahçeleri", Tevrat'ın tarihî çevresiyle ilgili savı. Evet işte bütün bunlar, eskilerin "Yemen Kâbesi denen Zulhalasa,.. Mekke'dekiyle kıyaslanırdı. Mekke'dekine Suriye Kâbesi, kendi tapınaklarına Yemen Kâbesi derlerdi."[43] cümlesine, yer aldığı metinlerdeki sırf kelime ve bağlamından çıkarılabilecek herhangi bir kavramdan daha zengin ve güçlü bir kavram veriyor. Buradaki "karşılaştırma", yalnızca bir benzetme veya benzeşme değildir, tarihî ve medenî bir gerçektir, ticarî, dinî ve medenî bir gerçek. Bunun için, bu derin boyutlu benzerlik yüzünden Hz. Peygamber (s.a.v.), bu putperest ve hermetik mabedle ilgilendi. Büyük sahabî, Buceyle re-

42. Kemal es-Salîbî, *a.g.e.*, Üstad es-Salibî'nin savı tersine de çevrilebilir: İsrail oğullarının Arap yarımadasında Asîr mıntıkasında Tevrat'ın tarihî yapısını yaşadığını söylemek yerine, Filistin'de Tevrat'ın tarihî yapısını yaşadıktan sonra bu mıntıkaya gelen Yahudi kabilelerin Salîbî'nin belirtttiği yerlere İbranice Tevrat adları verdiği benmsenebilir. Bu, yalnızca bir varsayım.
43. İbn Kesir, *a.g.e.*, c. 5, s. 71

isi Cerîr bin Abdillah el-Bucelî'ye "Beni Zulhalasa'dan kurtarır mısın?" dedi. Cerîr, bu paragrafın başlarında belirttiğimiz gibi, Siyer kitaplarında "Zulhalasa seriyyesi" adıyla bilinen bir akına çıktı. Hz.Peygamber (s.a.v.) yalnızca Yemen Kâbesi'yle ilgilenmedi, Yemen'in sözde peygamberi Esved el-Ansî'yle de ilgilendi. Hz. Peygamber (s.a.v.) buradaki kabilelere pekçok heyet gönderdi. Hangi yolla olursa olsun, "tuzağa düşürerek ya da çatışarak'[44] tasfiyesi emrini verdi. Müslümanlar tuzağa düşürülmesi işleminde başarılı oldu. Bununla birlikte, Hz. Peygamberin (s.a.v.) ölümünden hemen sonra Yemen'de riddete (dinden dönme olayı) ortaya çıktı. Bozguna uğrayıp yeniden islâma girdikten sonra, başkanlarından bazılarının, hem Osman zamanındaki, hem de Ali-Muaviye çatışması sırasında "büyük fitne"de önemli rolleri oldu. **Hatta "kabile" alanında Yemenliler"in, "akîde" alanında "Sebeiyye"nin ortaya çıkışı, "Kureyşli Emevî devletinin kuruluşundan yıkılışına dek tanık olduğu tehlikeli pekçok olayda kesin ve belirleyici bir çıkış oldu.** Dolayısıyla "Arap siyasî aklı"nın oluşumunda kurucu olmuştur. Muhammedî davet devletinin Hulefâ-i Râşidîn döneminde tanık olduğu kadarıyla "Yemenliler"in oynadığı rolün bütün ayrıntılarını kuşatabileceğimizi iddia edemezsek de, aşağıdaki verilerin, "Arap siyasî aklı"nın kökenlerinin ve kurucularının önemli bir yönünün açık bir tasavvurunu kazanmada bize yardımcı olduğuna inanıyoruz.

4. Yemen Kültürünün ve Abdullah bin Sebe'nin İslam/Arap Siyasî Aklının Oluşumundaki Etkisi

Hz. Peygamber (s.a.v.) ile Yemen arasındaki ilişki nasıl kuruldu? Yemenlilerin topluca Ali bin Ebî Talib'e katılmalarını ve onun yandaşı olmalarını nasıl açıklarız? Çok erken dönemden itibaren "teşeyyu" (Şia) hareketine damgasını vuran gnostik-hermetik niteliği nasıl açıklarız? İşte bunlar, bu paragrafın cevap aramaya çalışacağı sorular.

İbn İshak'ın belirttiğine göre, başlarında Eş'as bin Kays olduğu halde bir Kinde kurulu, elçiler yılında Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelmişti. Huzuruna girdiklerinde, Eş'as şöyle dedi: "Ey Allah'ın elçisi! Biz Afcilu'l-Mirar oğullarıyız. Sen de Âkilul-Mirar oğlusun." Ravi şöyle diyor: Rasulullah (s.a.v.) gülümsedi ve orada bulunan ashabına şöyle dedi: "Bununla Abbas bin Abdilmuttalib ile Rebia bin Hâris'in nesebini söyleyin. Abbas ve Hâris tacirdiler. Bazı Arapların yanına uğradıklarında, bunlar kim diye sorarlardı. Şu cevabı verirlerdi: Biz

44. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 248.

Akilu'l-Mîrar oğluyuz. Bununla öğünürlerdi."[45] İbn İshak, şunu ekliyor: "Çünkü Kinde, hükümdardı." Ravi şöyle diyor: Hz. Peygamber (s.a.v.), Eş'as'a şu cevabı verdi: "Hayır (Biz Âkilu'l-Mirâr oğullarından değiliz). Biz Nadr bin Kinâne oğullarındanız. Anamızın izinden gitmeyiz. Babamızdan utanmayız." İbn Hişam, buna şunu ekiyor. "Eş'as bin Kays, ana tarafından Âkilu'l-Mirâr oğluydu. Âkilul-Mirâr, Hâris bin Amr bin Hucr bin Amr bin Muavıye... bin Kindî'dir."[46] Tarihçiler, şunu söylüyor: İlk kez "Akilu'l-Mirar" denen kişi, Hucr bin Amr bin Muaviye'dir. Kinde'nin Necid'deki ilk hükümdarı. Bu olay, bu kabilenin Hadramevt'teki aslî yurdundan çıkıp, Yemen'in kuzeyine yerleşmesinden sonradır. Bu Kinde hükümdarları, Tebâbia'dan Himyer hükümdarlarının yönetimi altında iş görüyordu. Başkentleri, biraz önce sözünü ettiğimiz "Karye"ydi. Yemen Kâbesinin ve başka tapınaklarının bulunduğu, Mezhıc, Buceyle ve Has'am kabilelerine ait evlerin bulunduğu yerin yakınındaydı.

Burada bizi ilgilendiren, Eş'as bin Kays'ın Kinde ile Hz. Peygamber (s.a.p.) arasında bir "soy" bağı olarak kurmak istediği bu "ilişki"dir. Eş'as ona şöyle demişti: "Biz, Âkilu'l-Mirâr oğluyuz. Sen de Akilul-Mirar oğlusun." Yani; bizi ve seni, bu sanla anılan ortak atamız Haris el-Kindi'ye varan soy ilişkisi bağlar. Hz, Peygamber (s.a.v.), bu ilişkiyi, iki açıdan cevapladı. İlkin, Hz. Peygamberle (s.a.v.), amcası Abbas bin Muttalib'i Rebia bin Hâris el-Kindî'ye bağlayan ilişkinin niteliği açısından; bu ticaret ve yolculuk ilişkisidir. Her ikisi de, yolculukları sırasında Kral Haris, Akilu"I-Mirar'a mensup olmakla öğünürdü. İkinci olarak, Hz, Peygamber (s.a.v.) ona, onlara mensup olan Nadr bin Kinane oğullarının yani Kureyş'in, ana soyunu izlemediklerini, baba adlarını taşıdıklarını belirterek cevap verdi. Bilindiği üzere Hz. Peygamber"in (s.a.v.) birkaç ninesi Yemenliydi. Dedesi Abdulmuttalib'in anası, onun anası ve ninesi, Neccar oğullarındandı. Aynca büyük dedesi Haşim'in ninelerinden biri, Huzeyme' dendi,

"Kureyş'in kavşak noktası" dedesi Kusay, Buceyle'dendi. Hz. Peygamber'in atalarından Ummu Kilâb bin Murre, Da'd bintu Serîr bin Sa'lebe bin Haris el-Kindî'ydi.[47] Böylelikle, Hz. Peygamber'in bu sözü, "Analarımız Yemen'den olsa bile, nesebimiz Kureyş'te kalır" demektir.

45. Mirâr, acı bir ağaçtır (öd ağacı). Zorluklara atılmayı anlatır.
46. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 2, s. 585-586.
47. İbn Hişam, *a.g.e.*, c. 2, s. 586 (Süheylî'den naklen, yayıncının dipnotu).

Bu çifte ilişkiye, bir yandan ana yönünden nesep, öte yandan ticaret ilişkisine rağmen, üçüncü bir ilişki, sıhriyet (evlilik) ilişkisi de sözkonusuydu. Bilindiği üzere, Cahiliye ve İslam dönemlerinde Araplar katında bunun siyaset alanında etkisi vardı. Hz. Peygamber (s.a.v.) Esma bintu Nu'man bin Esved bin Haris bin Şurahîl bin el-Cûn bin Hucr bin Muaviye el-Kindî Âkilu'l-Mirâr'la evlenmişti. "En güzel ve seçkin hanımlarındandı. Yabancılarla (Kureyş dışından) evlenmeye başlayınca, Aişe şöyle dedi: "Elini yabancılara uzattı. Neredeyse onu bizden alıkoyacaklar. Kinde kurulu geldiğinde Esma'yı istetmişti. Hanımları onu görünce kıskandılar, şöyle dediler: "Onun yanında şanslı olmak istersen, yanına gelince ondan Allah'a sığın." Esma böyle yapınca, Hz. Peygamber ondan yüz çevirdi, şöyle dedi: 'Benden Allah'a sığınıyorsun. Hemen ailene dön'. Yüzünden öfke okunarak çıktı. Eş'as, şöyle dedi: "Allah sana kötülük vermesin, ey Allah'ın elçisi! Güzellik ve soyca ondan daha aşağı olmayan biriyle seni evlendireyim mi?" Hz. Peygamber "Kim o?" diye sordu. "Kızkardeşim Kayle" dedi. "Evet, evlendim" cevabını verdi. Eş'as, kızkardeşinin oturduğu Hadramevt'e gitti. Çehizini hazırladı ve gönderdi. Yemen'den ayrılınca, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ölüm haberi geldı, onu geri çevirdi."[48] Bunun da ötesinde, bizzat Eş'as bin Kays, Muhammedî davet devletinin ikinci adamı Ebu Bekir'in kızkardeşine evlilik teklif etti. Böyle bir evlilik bağının, siyasî bir arka plandan yoksun kalması ise düşünülemezdi.

Eş'as bin Kays, Kinde hükümdarlarının torunlarındandır. Muhammedî davet ortaya çıktığında Hicaz'a, Necid'e ve Irak'a uzanan krallıklarının üstünden yalnızca yaklaşık bir yüzyıl geçmişti. Genel olarak Yemenliler, Perslerin galip gelip ülkelerini işgal etmesinden ve yönetimin Perslerin bırakmasıyla, önceki bölümde belirttiğimiz gibi, Yemen'de islâm'ı hemen ilk benimseyen "Ebnâ"ya geçmesinden sonra mülklerini (kırallıklarını) yeniden kuracak "Kahtânî"nin çıkışını bekliyordu. Bu Kinde kabilesinin önderi Eş'as bin Kays ve genel olarak Yemen halkı, Esved el-Ansî hareketi ve onu izleyen bazı bölüklerine Eş'as bin Kays'ın önderlik ettiği ikinci "riddet"in başarısız olduktan sonra, Muhammedî davet devletini ele geçirmeyi ve onun adına ve sayesinde mülklerini yeniden almayı tamah ediyor muydu?

Yalnızca bir soru. Yalnızca bir varsayım. Ama "Yemenliler"in davranışı, Osman'a karşı başkaldırıya önderliği, başlarında Eş'as bin Kays olmak üzere Ali-Muaviye arasındaki savaş sırasında bazılarının tutumları, bunların yanısıra Ku-

48. İbn Habîb, *Muhabber*, s. 94-95.

reyş'le "tarihî" yarışmaları, evet bütün bunlar, en azından Yemenlilerin. Sebeiyye ile Ali bin Ebî Talib arasındaki ilişkinin niteliğine dikkatimizi çeken bir yöntemce soru oluşu itibarıyla, böyle bir soruyu ortaya atmayı haklı kılıyor.

Bununla birlikte, Ali ile Yemen arasındaki ilişki, yalnızca bu yoldan, Eş'as bin Kays ve Âkilu'l-Mirâr oğulları yoluyla doğmuyordu. Başka eski ve değişik yollar da vardı. Bunlardan biri, dayılık ilişkisidir. Çünkü Haşim oğullarından bazıları, daha önce işaret ettiğimiz gibi, Yemen kabilelerinden evlenmişti. İslâm'dan önce, onlarla Yemenliler arasında ittifaklar vardı. Hılful-fudûl ile Neccar oğullarının, Yemenli Yesrib halkından, ki kardeşlerinin oğlu Abdulmuttalib bin Haşim için amcasıyla çekişmesinde yardım istemesiyle kurulan ittifak bunlardandı. Ayrıca, Yemenli Huzâa kabilesinin, Bekr oğullarına ve Hudeybiye andlaşması gereğince Kureyş'e karşı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yanında yer almasını da unutmamalıyız.

Bunun yanısıra, tam incelediğimiz konuyla ilgili bir hedefi bulunan üçüncü bir olay daha vardır: Tarihî kaynakların belirttiğine göre, hicretin onuncu yılında Hz. Peygamber (s.a.v.), Halid bin Velid'i, İslam'a davet etmek üzere Yemen'e gönderdi. "Altı ay hiçbir cevap vermeden kaldı. Hz. Peygamber (s.a.v.) Ali bin Ebî Talib'i gönderdi ve ona Halid ile yanındakilerin dönmesini emretti." Ali, Yemen sınırlarına varınca, "kavim haberi öğrendi ve toplandı." Onlara Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mektubunu okudu. "Bütün Hemedan kabilesi, bir günde müslüman oldu. Bunu Rasulullah'a (s.a.v.) yazdı. Mektubu okuyunca secdeye kapandı, sonra oturup iki kez şöyle dedi: "Hemedan'a selam olsun. Daha sonra Yemen halkı peşpeşe müslüman oldu."[49] Burada şu sorulabilir: Yemen halkı; Ali bin Ebî Talib'e hızla cevap verirken, altı ay aralarında kaldığı halde neden Halid bin Velid'e cevap vermeyi reddetti?

Tarihî kaynaklar, bu soruyu sormaz. Şu kadar var ki, "kabile" verileri çerçevesinde ona cevap olabilecek bazı unsurları belirleyebiliriz. Halid bin Velid, Cahiliye döneminde Kureyş'e Umeyye oğullarıyla birlikte önderlik eden Mahsum oğullarındandı. Ali bin Ebî Talib ise, Haşim oğullarındandı. Daha önce belirttiğimiz gibi; Yemen'le onlan dayılık ilişkisi bağlıyordu, batta onlar müttefikleri ve ticarî ortaklarıydı. Ayrıca Hz. Peygamber'e yakınlığı vardı. Öyleyse, Yemen halkının Halid bin Velid'e cevap vermeyi reddetmesi, Kureyş'e bağlanmayı red anlamına gelir; Ali'ye cevap vermekse; Kureyş'e karşı Haşim oğul-

49. Dineverî,*el-Ahbâru't-Tıvâl*, s. 145.

larına katılmak demektir. Yemen halkı, hem bizzat Yemen'de, hem de Irak'ın fethinden sonra pekçok Yemenli kabilenin yerleştiği Küfe'de hep Haşimîlerle birlikte oldu.

Ali'nin Yemen'le ilişkisi çerçevesinde bu sunuşu bitireceğimiz iki olayı eklemekle yetiniyoruz. Birinci olay, Ali'nin başkenti Kûfe'ye taşıması, tarihî ve dinî önemine rağmen Medine'den ayrılmasıdır. Ensar'ın ileri gelenleri kendisine itiraz etti ve Medine'de kalmaya ikna için çalıştı şöyle dediler: "Ey Mü'minlerin emiri! Rasulullah'ın (s.a.v.) mescidinde kılamadığın namaz' kabri ile minberi arasında koşuşturma, Irak'tan umduğundan daha önemlidir. Suriye savaşına gidiyorsan, aramızda Ömer kaldı, Kadisiye'de Sa'd, Ehvaz'da Ebu Musa, onun işini gördü. Şu adamlar içinde bir tane onun gibisi yok. İnsanların durumu iyi değil, günler de geçiyor." Onlara şu cevabı verdi: "Mallar ve adamlar Irak'ta"[50] Bunlar, onun yandaşlarıydı; çoğunlukla Yemenliydiler. İkinci olay, oğlu Hüseyin'in Yezid bin Muaviye'ye bey'atten sonra Mekke'den Kûfe'ye gidişiyle ilgilidir. Abdullah bin Abbas, ona şu öğüdü verirdi: "Bütün istediğin, bu zorbayla (Yezid'le) savaşmaksa ve Mekke'de kalmaktan hoşlanmıyorsan, Yemen'e git. Çünkü orası, uzak bir köşe. Orada senin yandaşların ve dostların var. Orada kal ve davetlilerini çevreye dağıt.[51]

Ali bin Ebî Talib ile Yemen halkını hem "kabile", hem de "ganimet" çerçevesinde (dayılık, evlilik bağı... ve ticaret) bağlayan çok boyutlu bu ilişki, hayatında ve ölümünden sonra onun yapısındaki "aşırılık" (guluvv) olgusunda "akîde" çerçevesinde ifadesini bulacaktır. Bu "aşırılık" olgusunun ilk kaynağının "İbn Sebe" olduğunda tarihçiler sözbirliği eder. Şimdi bu kişiye nispet edilen gerçek ve hayal paylarını belirlememiz gerekecek.

"İbn Sebe", araştırıcıları şaşırtan bir şahsiyet. Kimileri onun varlığından kuşkuya düşer, onu efsane bir kişilik olarak görürken, başkaları onu gerçek bir kişi kabul eder ve ona bazı eskilerin verdiği rolün aynısını verir. Bazı araştırıcılara göre bu "İbnu's-Sevdâ" da denilen "Abdullah bin Sebe", ünlü sahabî Ammar bin Yasir'den başkası değildir; bilinen dinî bütün gerçek kişiliğini gizlemek için, tıpkı camilerde "Ebu Turâb"[52] diyerek lanetledikleri Ali bin Ebî Talib'e yaptıkları gibi, bu kapalı ismi kullananlar, bizzat Emevîlerdir. Bir başka

50. Mes'udî, *a.g.e.*, c. 3, s. 64
51. Ali Hüseyin el-Verdî, *Vu'âzu's-Selâtin*, Bağdad 1954; Mustafa Kâmil e-Şeybî, *es-Seıl'a beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu*, Kahire 1969.
52. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 644.

araştırıcı ise, "İbn Sebe"nin gerçek isminin "Abdullah bin Vehb er-Râsibî el-Hemedanî" olduğu biçiminde eski kaynaklardaki bilgiye dayanarak Havâric hareketindeki "Sebeiyye"nin, "İbn Sebe" yandaşlarının rolünü açıklamaya çalışır; bu isim, Havâric'in bilinen önderinin ismidir.[53] Bizim inancımıza göre, araştırıcıları bu farklı görüşlere ve varsayımlara iten şey, tek bir türdeki metinlerle yetinmektir. Sözgelimi, "İbn Sebe", Ammar bin Yasir'dir görüşü, ancak bu adamın Osman'a karşı kışkırtmadaki rolünü belirten kaynaklarla yetinince doğru olabilir. Bunun ötesine gidip, Ammar bin Yasir'in olduğu Sıffîn savaşından sonraki sözettiğimiz metinlere geçersek, bu varsayım kesinlikle düşecektir. Çünkü "İbn Sebe", bu metinlerde, Sıffîn savaşından, hatta Ali bin Ebî Talîb'in tuzağa düşürülmesinden sonra, hayatta kalmıştır.

Gerçekten de, bu adamla ilgili metinlerin iki türünü ayırdetmek gerekir. Bir yandan, Seyf bin Ömer'in rivayet ettiği, Taberî'nin de ondan ve başkasından naklettiği, "İbn Sebe"nin Osman'a karşı kışkırtmadaki rolüne dair bilgi var, ama Osman'ın ölümünden sonra ondan hiç sözetmez. Öte yandan da, "İbn Sebe"den yalnızca Osman'ın ölümünden sonra söz eden, benzer içerikli çeşitli metinler var. Okuyucuyu sorunun, tam içine çekmek için, aşağıda bu iki tür metinleri biraz kısaltarak veriyoruz,

Öncelikle, Seyf bin Ömer'in sözettiği şekliyle "İbn Sebe"den başlayalım. Bu metinleri, olayların tarihî sırasına göre vereceğiz.

a- "Abdullah bin Sebe, Yemenliydi, San'a'lıydı, anası Sevda idi. Osman zamanında müslüman oldu. Sonra, insanları saptırmaya çalışarak müslüman beldelerde dolaştı. Hicazla başladı, Basra, Kûfe ve Şam'a gitti."[54]

b- Basra'da Abdulkays oğullarından Hakîm bin Cebele adında biri vardı. "Hırsızdı, ordu dönerken, onlardan ayrılır, geri kalırdı. (Bozgunculuk için) Fâris toprağında çaba gösterdi. Gayri müslimlere (ehlu'z-zimmet) saldırdı. Hem gayri müslimler, hem de kıble ehli onu Osman'a şikayet etti. Valisi Abdullah bin Amir'e bir mektup yazdı: "Onu hapset. Onun gibi olanlar, sakın Basra'dan çıkmasın..." Vali, onu hapsetti. Oradan çıkamıyordu. İbnu's-Sevdâ (Abdullah bin Sebe) gelince, ona konuk oldu, yanına bir grup insan geldi. İbnu's-Sevdâ, üstü kapalı eleştirdi, açık konuşmadı (durumu Osman adını açıklamadan eleştirdi). Dediklerini kabul ettiler ve çok önemli buldular, İbn Amir, ona haber

53. Nâyif Ma'ruf, *el-Havâric fi'l-Asri'l-Umevî*, Beyrut 1977.
54. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 647.

gönderdi. "Sen kimsin?" diye sordu. İslâma ve sığınma hakkı isteyen kitap ehlinden biri olduğunu belirtti. Ona şöyle dedi: "Bana böyle söylememişlerdi, Gidebilirsin." Çıktı, Kûfe'ye geldi, oradan çıkarıldı."[55]

c- Rivayet, Kûfe'deki durumuyla ilgili hiçbir şey belirtmiyor, hemen Suriye'deki durumuna geçiyor. "İbnu's-Sevda, Şam'a (Suriye'ye) gelince, Ebu Zer (el-Gıfarî) ile görüştü, ona şöyle dedi: Ey Ebu Zer! Muaviye'nin şu sözlerine şaşmıyor musun: Mal, Allah'ın malı." Ancak her şey Allah'ın. Sanki müslümanları dışlamak, onların adını kazımak istiyor. (Muaviye o sırada, Osman'ın Suriye valisiydi.) Ebu Zer ona geldi ve şöyle dedi: "Seni, müslümanların malına, Allah'ın malı demeye iten nedir?" Muaviye, şu cevabı verdi: "Ey Ebu Zer! Biz Allah'ın kulları değil miyiz? Mal; onun malı. Yaratıklar, onun yaratığı, iş, onun işi." Ebu Zer "Böyle söyleme" deyince, şunları söyledi: "O Allah'ın malı değildir demeyeceğim, ona müslümanların malı diyeceğim." Rivayet şunu ekliyor: İbnu's-Sevda, Ebu'd-Derda'ya gelince, bu sonuncusu ona şöyle dedi: "Sen kimsin? Sanırım, Yahudisin." Ubade bin Es-Samit'e geldi, onu aldı, Muaviye'ye götürdü; şöyle dedi: "İşte bu Ebu Zer'i sana karşı kışkırtıyor." Rivayet şunu ekliyor: "Ebu Zer, Şam'da şöyle demeye başladı: "Ey zenginler, yoksullara yardımcı olun: Altın ve gümüşü biriktirip Allah yolunda harcamayanlara alınlarının, yanlarının ve sırtlarının dağlanacağı ateşten dağlama aletlerini müjdele." Çok geçmeden, yoksullar bunu benimsedi, zenginlere karşı savundu; hatta zenginler, insanlardan gördükleri davranışı şikayet ettiler."[56]

d- "Suriye halkından kimseden istediğini elde edemeyince, onu çıkardılar. Mısır'a gitti. Orada yerleşti. Onlara şöyle dedi: İsa'nın döneceğini iddia edene, ama Muhammed'in döneceğine inanmayana şaşılır. Yüce Allah, şöyle buyurmuştur: *Kur'an'a uymayı sana farz kılan Allah, seni döneceğin yere döndürecektir.*" (Kasas, 28/85). Muhammed, dönüşe İsa'dan daha lâyıktır." Şöyle diyor: Bunu kabul ettiler, dönüşü onlara kabul ettirdi. Bu konuda konuştular. Sonra onlara şöyle dedi: 'Bin peygamber vardı. Her peygamberin de vasisi vardı. Ali, Rasulullah'ın (s.a.v.) vasisidir.' Sonra şunu söyledi: 'Muhammed, peygamberlerin sonuncusudur; Ali ise, vasilerin sonuncusudur. Rasulullah'ın (s.a.v.) vasiyetine uymayan, onun vasisine isyan eden ve ümmetin işini üstlenenden daha zalim kim olabilir? Osman bunu (iktidarı) haksız yere aldı. Bu Rasulullah'ın vasisidir. Bu iş için ayaklanın, onu harekete getirin, emîrlerinizi eleştirerek

55. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 639.
56. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 615.

başlayın İyiliği emredip, kötülükten alıkoyduğunuzu söylerseniz insanları kendinize çekersiniz. Onları bu işe çağırın." Propagandacılarını gönderdi, çeşitli bölgelerde bozgunculuk peşindekilerle karşılıklı mektuplaştı. Görüşlerini gizlice yaydılar. Medine'ye geldiler, bozgunculuk yaptılar. Gerçek niyetlerini gizlediler."[57]

İşte bu, h. 180'de ölen Seyf bin Ömer et-Temîmî'den Taberî'nin naklettiği, Osman'a karşı başkaldırıyı kışkırtan "İbn Sebe"yle ilgili rivayettir.[58] Bu, eleştiri konusu noktaları barındıran bir rivayet. Bunlardan biri, şu tiyatronun sahneye konuluşu: Osman'ın hilafetinin altıncı yılında müslüman olan bir Yahudi; daha sonra aynı yıl Osman'a karşı kışkırtmak için asker topluyor, Basra, Kûfe, Suriye ve Mısır'da girişim yapıyor. Bir başka eleştiri, rivayetin Ebu Zer'i kışkırttığını öne sürmesidir; Ebu Zer, onu zenginlere karşı kışkırtması için bu "yeni müslüman"a muhtaçmış gibi. Birazdan, kışkırtmayı eski müslümanlardan birine izafe eden bir rivayet göreceğiz. Bir başka eleştiri noktası, rivayetin Ubâde bin es-Samit'in Ebu Zer'i kışkırttığını öne sürmesidir. Oysa bizzat Ubade, Muaviye'nin davranışına karşı çıkardı. Muaviye, Osman'a şunu yazdı: "Ubade, Şam'ı ve halkını huzursuz etti. Ya onu men et, ya da onu Şam'dan uzaklaştıracağım." Osman "Bize gelmesi için onu yola çıkar" diye yazdı.[59] Bilindiği üzere, Muaviye'nin, Osman'a danıştıktan sonra Medine'ye sürdüğü bir başka kişi Ebu Zer'di. Muaviye'nin bu iki büyük sahabiye karşı böyle bir tutum takınacağı, "İbn Sebe'yi görmezden geleceği ve onu Mısır'a gitmeye bırakacağı nasıl düşünülebilir? Daha sonra İbn Sebe, Mısır'a gelir, kışkırtan, yönlendiren, propagandacı gönderen, çevreye mektuplar yazan "önder" olur; sonra isyancılarla Medine'ye gelir; tamamen ortadan kaybolur, Seyf bin Ömer'in rivayetleri bir daha ona dönmez!

Bu şahsiyetin, "bazıları"nın hem de bir kalemde-belirttiği gibi, "uydurma ve efsane" bir şahsiyet olduğunu söyleyememekle birlikte,-bu rivayette efsane unsuru vardır, efsanelerde-kahramanın övüldüğü gibi, övmek için değil, "fitne" sorumluluğunu ona yüklemek için, "İbn Sebe"ye "kahramanlık" nitelikleri vermesinde özellikle kendisini göstermektedir. Osman zamanında çıkan ve onun feci şekilde öldürülmesiyle biten fitne, İslamî vicdanın kabul edemeye-

57. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 647
58. Zehebî aynı rivayeti, başka cümleler ve ek ayrıntılarla veriyor. Bkz. Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, s. 434.
59. Zehebî, *a.g.e.*, s. 424.

ceği ve benimseyemeyeceği "sahneler" içermektedir, bunun sorumluluğunu sahebeden hiç kimsenin, ne Ali'nin, ne Zübeyr'in, ne Talha'nın, ne Ammar bin Yasir'in, hatta rivayetlerin fitne sırasındaki "yanlış hareketi" mücadeleciler biçiminde sunduğu Muhammed bin Ebi Bekir ve Muhammed bin Huzeyfe'nin yüklenmesi mümkün değildir. İslami vicdan, bunu kabul edemez, mümkün göremez. Aksi halde, "Selef-i Salihin eser ve sireti"nden bir şey kalmaz. Öyleyse, rivayet bu şahsiyeti, Medine'de Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında seleflerinin yapamadığını Osman zamanında yapmak üzere ortaya çıkan "suikastçı yahudi" şahsiyeti icat etmekle İslâmî vicdanın sorumluluğunu azaltmıştı görüşünde haklılık yanı vardır.

Bununla birlikte, bu çıkarım, yalnızca bir çıkarım, hatta bir varsayım olarak kalacak. Çünkü, aynı dönemde Yemenli bir yahudi olan Kâb el-Ahbâr ile İran kökenli bir Yemenli olan Vehb bin Münebbih'in, sahabe ve halk huzurunda "İsrailiyyât"ı yayma konusundaki çabalarını hatırlayacak olursak, -bu ikisinden İbn Abbas, Ebu Hureyre ve başkaları rivayetlerde bulunmuşlardır.- Vehb bin Münebbih ile Kâb el-Ahbâr'ın tefsir, hadis ve peygamberler tarihi (kasasul-enbiya)... alanlarında oynadığı aynı rolü kötü veya iyi niyetle siyaset alanında da oynayan Yemenli "müslüman yahudi"lerden üçüncü bir şahsiyetin bulunmasını uzak bir olasılık biçiminde görmeyiz. Gerçekten de siyaset "İsrailiyyât"ı çerçevesinde, ric'at (geri dönüş), vasiyet ve mehdi (kurtarıcı) gibi görüşleri biliyoruz. Bir de buna, daha önce gördüğümüz üzere, fitne sırasında Medine'ye hakim olan "kargaşacı, su sahipleri (çiftçiler), köleler ve bedevîler"den kurulu halkın muhayyilesini hazırlamak için bu gibi düşüncelere duyulan ihtiyacı eklersek, rivayetin vermek istediği gibi tek "kahraman" değil, öteki gerçek kahramanların kullandığı propaganda (yaymaca) araçlarından biri temelinde, böyle gerçek bir kişinin varlığını ve "halk"ın belli bir bölümünün "ideolojik" kışkırtıcısı rolünü oynadığı olasılığını, bazı çekincelerle kabul etmemiz kolaylaşacaktır.

Eğilim duyduğumuz bu görüşü, Ali bin Ebî Talib"in hilafeti sırasında "İbn Sebe"den söz eden ve onları nakleden yazarların ölüm tarihi sırasıyla verdiğimiz öteki metinler de temize çıkarır. İbn Sebe'den söz eden belki en eski metin[60], h. 220'de ölen İbn Sa'd'ın **Tabakât**'ında yer alan metindir. O şöyle anlatıyor: Hasan bin Ali'ye şöyle dendi: "Ebul-Hasan yandaşlarından bazıları,

60. Taberî'nin h. 310'da öldüğüne işaret etmek istiyoruz. H. 224'te doğdu. Taberî'nin dolaylı nakil yaptığı Seyf bin ömer ise, belirttiğimiz gibi, h. 180'de ölmüştü.

Ali'nin kıyamet gününden önce döneceğini öne sürüyor." Şu cevabı verdi: "Yalan söylemişler. Bunlar onun yandaşı olamaz. Olsa olsa düşmanlarıdır."[61] Bundan sonra, h. 245'te ölen İbn Habîb'in birkaç kelimelik metni gelir: "Abdullah bin Sebe, Sebeiyye'nin önderidir."[62] Bunu, "Habeşli kadınların çocukları" listesi içinde söyler. Bu yüzden o "İbnu's-Sevda" olarak belirtilir. Daha sonra, "asa'yla ilgili topladığı haberler çerçevesinde, h. 255'te ölen Câhız, şu rivayeti veriyor: "Habbâb bin Musa'dan –Mücahid'den-Şa'bi'den-Zahr bin Kays'tan: Şöyle dedi: Ali bin Ebî Talib'in (r.a.) vurulmasından sonra Medâin'e geldim. Beni İbnu's-Sevda karşıladı; o, İbn Harb'tir. Bana şöyle dedi: "Ne var, ne yok?" Dedim ki: "Emîru'l-Mü'minine öyle bir vuruldu ki, ondan hafifiyle kişi ölür, ağırıyla yaşar." Şöyle dedi: "Onun beynini yüz kesede bana getirseydiniz, asa'sıyla (sopasıyla: iktidar gücüyle) sizi savunana dek ölmeyeceğini öğrenirdik."[63] Bu metnin, "İbn Sebe" olarak değerlendirdiği, ileride göreceğimiz üzere birinci yüzyılın sonlarında, ikinci yüzyılın başlarında hayatta olduğundan doğruya daha yakın olarak başka bir metnin İbn Sebe'nin arkadaşı ve çevresinden biri gösterdiği İbn Harb (İbn Harb bin Amr el-Kindî), Ali'nin suikaste uğradığı gün hayatının baharında bir genç olmalıdır. h. 279'da ölen Belâzurî, şunu anlatıyor: İbn Sebe, bazı arkadaşlarıyla, Ebu Bekir'i sormak üzere Ali'ye geldi. Onu eleştirmeye başlamışlardı. Onları engelledi ve bundan alıkoydu. Ali, Irak halkının yardımsız bırakmasından sonra işin nereye vardığını açıkladığı bir mektup yazdı, halka okunmasını emretti. İbn Sebe'de de bundan bir nüsha vardı, onu tahrif etti.[64] h- 293'te ölen en-Nâşi el-Ekber, "Sebeiyye" fırkasından şöyle söz eder: "Ali'nin ölmediğini, Arapları sopasıyla yönetinceye kadar ölmeyeceğini savunan bir fırkadır. Bu Sebeiyye, Abdullah bin Sebe'nin arkadaşlarıdır. Abdullah bin Sebe, Ali vasıtasıyla müslüman olmuş San'a halkından bir yahudiydi. Medâin'de yerleşti."[65] Daha sonra, Câhız'ın biraz önce belirttiklerini zikreder.

Bundan daha sonra, İbn Sebe konusunda en geniş metni veren, h. 301'de ölen el-Eş'arî el-Kummî gelir. Şöyle diyor: "Gerçek adı, Abdullah bin Vehb er-Râsibî el-Hemedanî'dir. Aşırılık (guluv) düşüncesini benimseyen ilk kişidir. Görüşleri, onun arkadaşlarından olan İbn Harb ve İbn Esved sayesinde yayıl-

61. İbn Sa'd, *Tabakat*, c. 3, s. 39.
62. İbn Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber*, s. 308.
63. Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, c. 3, s. 86.
64. Tâhâ Hüseyin, *el-Fitnetu'l-Kubrâ*, c. 2, s. 91.
65. En-Nâşiu'l-Ekber, *Mesâilu'l-İmâmet*, s. 22.

dı. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve sahabeyi açıktan eleştirdi, onların kötülüklerine ortak olmadığını belirtti (teberri). Bunu kendisine, Ali'nin emrettiğini öne sürdü. Ali, onu yakaladı. Bunu sordu. Yaptığını kabul etti. Ali, onun öldürülmesini emretti. Her yandan insanlar şöyle bağrıştılar. "Ey mü'minlerin emîri! Ehli beyt sevgisine sana dostluğa ve düşmanlarından uzak oluşa çağıran birini mi öldüreceksin?" Bunun üzerine onu, Yemen'e sürgün etti. Sonra şunu ekliyor: "İlim ehlinden bir bölük, Abdullah bin Sebe'nin Yahudiyken müslüman olduğunu ve Ali'ye yakınlık gösterdiğini benimsemiştir. Yahudiyken Yüşa bin Nun için şöyle derdi: O, Musa'nın vasisidir. Müslüman olunca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ölümünden sonra, Ali'nin onun vasisi olduğunu söyledi, işte buradan yola çıkarak, Şia'ya karşı olanlar, rafdin (Rafızîliğin) temelinin yahudilikten alındığını söylemişlerdir."[66] h. 310'da ölen, Kummî gibi bir şîî ve onun çağdaşı olan Nevbahtî, Kummî'den veya onun kaynağından, aynı metni aşağı yukarı aynı cümlelerle nakleder. Bu ikisinden sonra yazılan fırkalar hakkında veya başka konularda yazılan kaynaklarda, anılmaya değer yeni bir şey göremiyoruz."[67]

Bu kaynaklara dönüp yeniden göz atarsak, kendimizî bir tek doğru dürüst metin önünde buluruz; o da, el-Kummî'nin metnidir. Çünkü ötekiler, çok dağınıktır, onun doğruluğuna tanıktır. en-Nâşi el-Ekber'in belirttiği gibi. Ali zamanında Ebu Bekir ve Ömer'i eleştirdiğini, ric'at ve vasiyet görüşünü benimsediğini söylediğine göre. "İbn, Sebe"nin Ali bin Ebî Talib sayesinde müslüman olduğunu uzak bir olasılık gördüğümüzden, el-Kummî ve Nevbahtî'nin belirttiklerini tercih ediyoruz: İbn Sebe, Ali'ye yakınlık duydu. Daha sonra, Hz. Peygamber'in ölümünden sonra, müslüman olmadan önce Yûşâ hakkında söylediğinin aynısını Ali hakkında söylemeye başladı. Bunun anlamı, Osman zamanında veya ondan önce, İbn Sebe'nin çok erken bir dönemde müslüman olduğudur. Böylece, Taberî'nin verdiği Seyf rivayeti, bir ölçüde doğrudur. Yani İbn Sebe, fitne zamanında vardı, "vasî" düşüncesini yaymak suretiyle Osman'a karşı halkı kışkırtma işine karışmıştı.

İbn Sebe'nin gerçek adına gelince, el-Kummî'nin belirttiği gibi, "Abdullah bin Vehb er-Râsibî el-Hemedanî" olmasını uzak olasılık görüyoruz. Çünkü

66. Sa'd bin Abdillah bin Halef el-Kummî *el-Eş'arî*, *el-Makâlât ve'l-Fırak*, s. 20.
67. Bazı sünnî kaynakların İbn Sebe ve arkadaşlarının, Ali hakkında aşırıya kaçtıklarını belirttiklerine işaret etmeliyiz. Ona şöyle dediler: "Sen tanrısın." Ali, İbn Sebe'yi Medâin'e sürerken, bazı arkadaşlarını yaktı." Bkz. Abdülkâhir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, vd. s. 223 vd.

böyle olsaydı, onunla ünlü olurdu. Zira bunu ne engelleyebilirdi? Biz, öyleyse şu varsayıma eğilim duyuyoruz: Yemenli Yahudi olan İbn Sebe, müslüman olduktan sonra "Abdullah" adını almış, gerçek ismi Yahudi adı olduğundan "İbn Sebe" sanını almıştır. Bu bağlamda, anlamlı bir örnek vardır. Sözgelimi Ebu Hureyre, bu adıyla tanınmıştır. Öyle ki, en büyük hadis ravilerinden olmasına rağmen, başka bir adı neredeyse bilinmiyor. Muhaddisler adları çok inceden araştırmalarına rağmen, Ebu Hureyre'nin gerçek adında birleşememişlerdir. Adının Abdurrahman bin Sahr, Cahiliyedeki adının Abduşems, Abdunehem, Abduganem olduğu söylenir. Ona da "İbnu's-Sevda" denirdi. Belirtildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.v.) ona Abdullah veya Abdurrahman adını, Ebu Hureyre künyesini vermiştir.[68] Anasına gelince, Sevda idi. Adının Meymûne olduğu da söylenir. Yahudi olduğu da belirtilir. Ebu Zer'in öfkeli bir anında ona "Ey yahudi kadının oğlu, sus" dediği nakledilir. Bu türden başka örnekler de vardır. Kâb el-Ahbâr, gerçek adının Kâb bin Mâti olduğu belirtilmesine rağmen, ilk adıyla ünlü olmuştur. Büyük sahabî Ebu'd-Derda'nın adı çevresinde de büyük görüş ayrılığı vardır. Üveymir bin Abdillah, İbn Zeyd, İbn Sa'lebe, İbn Kays ve Amir bin Malik olduğu söylenmiştir.[69] Öyleyse "İbn Sebe"nin gerçek adıyla tanınmayışı, efsanevî bir şahsiyet olduğuna dayanak yapılamaz.

Böylelikle, şu sonuca varıyoruz: Abdullah bin Sebe, gerçek bir şahsiyettir. Osman zamanında veya öncesinde müslüman olmuş Yemenli bir Yahudîdir. "Vasi" düşüncesini yaymıştır... Halife olduktan sonra Ali bin Ebi Talib'in çevresinde bulunmuştur. Ancak onun hakkında aşırılığa sapınca, onu Medain'e sürgün etmiştir. Ali, suikaste uğrayınca, ric'at (dönüş) ve vasiyet düşüncesini yaymıştır. Bu, Ali hakkındaki "aşırılık"ın ilk temeli olmuştur. Daha sonra ayrıntılı olarak duyacağımız, mitolojik niteliğe bürünen imam ve imametle ilgili bir takım görüş ve inançlar (akaid), bu düşünceye dayanmıştır.

Bununla birlikte, İbn Sebe, insanları Ali'ye göre hazırlayan ve ona aşırı bağlanan biricik şahsiyet değildir. Daha ağırlıklı, daha temelli ve etkili başka şahsiyetler de vardır. Bu şahsiyetler, "şimdi" Osman zamanında iktidarı ve "ganimet"i "kabile" gücüyle elinde tutan Kureyş'ten binbir çeşit baskı ve işkenceye katlanan İlk islam topluluğunu veya "akîde (inanç) müslümanları"nı oluşturdukları günden, davetin Mekke döneminden beri içlerinde, bilinçlerinde ve belleklerinde yerleşen gerçek İslâm adına Osman'a karşı muhalefete önder-

68. İbn Kesîr, *a.g.e.*, c. 8 s. 107.
69. Zehebî, *a.g.e.*, s. 398.

lik etmişlerdir. Bunlar, bundan sonraki paragrafta sözünü edeceğimiz, Ammar bin Yasir ve benzer "zayıf (mustad'af) kişilerdir.

5. Hz. Osman'a İslam Adına Yapılan Muhalefet

Rivayetlerin belirttiğine göre, Ammar bin Yasir, Sıffîn çatışması sırasında. Ali ordusu içinde bir bölük komutanıyken şöyle diyordu: "Biz zamanla, size inmesi dolayısıyla karşı çıkmıştık. Bugün ise te'vili (yorumu) dolayısıyla karşı çıkıyoruz.." Çatışma sırasında, 93 yaşındayken öldürüldü.[70] Gerçekten de belleğimizi azıcık geriye döndürürsek, hayatının son yıllarında Osman'a karşı ortaya çıkan, "Cemel" ve "Sıffîn" savaşlarına doğru gelişen muhalefetin, Mekke dönemindeki davet sırasında oluşan ve kendilerini koruyacak kişiler bulunmayan "zayıflar"ın saflarında özellikle belirginleşen dinî bilinç türünün bir uzantısı olduğunu görürüz. Bu zayıf kişiler, Kureyş ileri gelenlerinden pekçok çeşitli işkencelere uğradılar, ama zaaf göstermediler, teslim olmadılar, "akîde" uğrunda bunca sıkıntıya razı oldular. Hicretten sonra, kendileri veya sosyal şartlar "zayıflık durumlarını korudu. Medine'deki Mescid-i Nebevi avlusunda kalan, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaptığı harcamalar ve bazı sahabenin yardımlarıyla yaşayan "ehlu's-suffe" (suffe ashabı) bunlardandı. Bunlar. İslâma "ilk girenler"den (ashâbu's-sevâbık) idi. Onların içinden "bütün olaylara tanık olanlar" vardı. Muhammedî davetle ve Muhammedî "tenzîl"le (Kur'an) savaşan Kureyş'le, güçler dengesi değişinceye, Hz. Peygamber Mekke'yi fethedinceye, Kureyş'i affedinceye, yenilen halkının "serbest bırakılan" (tulekâ) tutsaklar olarak İslâma girinceye dek savaştılar.

Ancak, sadece yirmi yıl geçtikten sonra, özellikle Kureyş'in adamlarının az bir bölüğünün şu "tulekâ"nın ve amca oğullarının elinde servet ve maaş birikimiyle "dünya doldu taştı." Davranış ve görünüşlerde, bayındırlık, konut, giyim ve maişette, ayrıca değerlerde bir değişim ortaya çıktı. Osman'ın yumuşaklığı, Emevilerden yakınlarını tercih etmesi, büyük sahabeyi eyalet ve vilayetler de ki görevlerinden alıp, yerlerine Emevî "gençleri" (ahdâs) tayin etmesi işi daha da karmaşıklaştırdı. Bu gençlerin çoğu, İslam'a ilk girenlerden değildi, Mekke'deki âyetlerin iniş tecrübesini, geçmiş kavimlerin durumlarını, onlardaki ezen-ezilen çekişmelerini, kabir ve sırat durumlarını, daha önce ayrıntılı biçimde sözünü ettiğimiz "kıyamet sahneleri" tecrübesini[71] yaşayan ilk

70. Mes'udî, *a.g.e.*, c. 2, s. 391.
71. Bkz. Üçüncü Bölüm, 6.

müslümanların bilincine yerleşen "İslâmî modeli" de özümsememişlerdi... İşte bunlar "dünya'ya, servetlerine, lüksüne ve nimetlerine, dine ve değerleri aleyhine, "ahiret" aleyhine dalan dünyevî ortamda "dinî vicdanı" temsil eder oldular. Protesto seslerini yükselttiler, Allah uğrunda kimsenin kınamasına aldırmadılar.

Göründüğü kadarıyla, bu tür protesto, Muaviye, Osman'ın Suriye valîsi olduğu sırada başlamıştı. Kaynaklar şunu belirtir: Ubâde bin es-Samit el-Ensarî, "Akabe gecesindeki nakiplerden biriydi. Filistin'de yargıçlık yapmıştı, Suriye'ye yerleşmişti."[72] Faiz karışan pekçok alışverişe karşı çıkar, insanlara şu hadisi söylerdi: "Altın altınla, tam tamına, eşit ölçüde, aynı ağırlıkta ve peşin olarak değiştirilir. Fazlası, faizdir. Buğday buğdayla, aynı ölçüde, peşin olarak değiş-tokuş edilir. Fazlası faizdir (riba).." Bununla, altının daha ağırıyla değiş-tokuşunu kınıyordu. Muaviye onu çağırttı, bu hadisi sordu. Bunu, Hz. Peygamber'den duyduğunu vurguladı. Muaviye şöyle dedi: "Bu hadisi söylemekten vazgeç." Şu cevabı verdi: "Bilakis söyleyeceğim. Hem de Muaviye istemese bile." Sonra kalktı. Muaviye keskin siyasî dehasıyla şöyle dedi: "Benimle Muhammed'in ashabı arasında, onların affından daha güzel bir şey göremeyiz". [73] Ne varki Ubade, girişimini sürdürdü. Ticarî eşyaları dolaşmaya başladı. Bir defasında birkaç hıristiyanın şarap taşıyan develerini gördü." Çarşıdan keskin bir bıçak aldı. Ona gitti. Yarmadığı hiçbir kırba bırakmadı." Sonra, çarşıda dolaşmaya ve gayri müslimlerin ticarethanelerinde huzursuzluk çıkarmaya başladı, Ümeyye oğullarını eleştirmek, yönetenlerin kusurlarını açığa çıkartmak amacıyla akşamın camiye gitti.[74] Muaviye, bu durumdan çok sıkıldı. Osman'a şu mektubu yazdı: "Ubade, Şam'ı ve halkını huzursuz etti. Ya onu vazgeçir, ya da onu Şam'dan süreceğim." Osman, "Bize gelmesi için Ubade'yi yola çıkar." diye yazdı. Muaviye onu Medine'ye gönderdi." Osman'ın huzuruna geldi. Birden kendini onun evinde buldu, Ona döndü, şöyle dedi: "Ey Ubade! Bizden ne istiyorsun?" Ubade, insanların huzurunda kalkıp şöyle dedi: Rasulullahın şöyle buyurduğunu işittim: "Benden sonra işlerinizi, sizin kötü gördüklerinizi iyi gören, iyi gördüklerinizi ise kötü gören bazı kişiler yönetecek, isyan edene itaat yoktur. Rabbinizi unutmayın."[75]

---

72. Zehebî, *a.g.e.*, s. 422.
73. İbn Asâkir, *Tehzîbu Tarihi Dımaşk el-Kebîr*, c. 7, s. 215.
74. İbn Asâkir, *a.g.e.*, c. 7, s. 214.
75. Zehebî, *a.g.e.*, s. 243-244.

Ebu Zer el-Gıfârî, bu alanda ünlü oldu. "Muaviye'nin Şam'da bazı yaptıklarını eleştiren bir başkası da Ebu Zer idi. Bunlardan biri, Muaviye'nin "beyaz" sarayını yaptırmasıydı. Ebu Zer, Muaviye'ye gidip şöyle dedi: "Ey Muaviye! Bu saray, Allah'ın malındansa, bu hainliktir. Kendi malındansa, savurganlıktır..." Ebu Zer, şöyle diyordu: "Yemin, olsun, daha önce görmediğimiz işler ortaya çıktı. Bunlar ne Allah'ın kitabında, ne de peygamberinin sünnetinde var. Yemin olsun, söndürülen bir gerçek, yaşatılan bir yanlış, yalanlanan bir doğru söyleyen görüyorum." Habib bin Mesleme, Muaviye'ye şöyle dedi: "Ebu Zer, Şam'ı senin aleyhine çeviriyor.[76] Onlara ihtiyacınız varsa, Şam halkına yardım et." Muaviye, Ebu Zer konusunda Osman'a bir mektup yazdı. Osman, Muaviye'ye şu cevabı verdi: "Cundub'u (bu, Ebu Zer'in adıdır) en kötü binitle bana gönder." Muaviye, gece-gündüz demeden yolculuk yapan bir grupla onu gönderdi. Ebu Zer, Medîne'ye gelince, Osman'a söyle demeye başladı: "Çocukları tayin ediyorsun. Adam kayırıyorsun. Tuleka'ya yakınlık gösteriyorsun." Osman, onu Medine dışındaki Rebeze'ye sürdü. Ölünceye dek orada kaldı."[77]

Bu, "akîde"ye sımsıkı bağlı sahabe içindeki eski "zayıflar"ın protestoları, yalnızca Şam'a özgü değildi, bütün bölgelere yayılmıştı. Bu protestoların yayılmasında Halife Osman'ın başkenti Medine, en büyük paya sahipti. "Şûra"dan, hatta Beni Saide Sakifesindeki ilk halife seçimi toplantısından beri Ali bin Ebî Talib çevresinde belirginleşmeye başlayan muhalefet hareketine katılmak üzere, gelişmeye ve genişlemeye başlamıştı. Hem Medine'de, hem de Mısır'da Osman'a karşı protesto hareketinde büyük etkisi bulunan eski "zayıflar"ın en belirginlerinden birisi Ammar bin Yasir'di. Gerçekten bu bölüğün Osman'a muhalefeti, "şûra" zamanına dek uzanır. Daha önce, Ammar bin Yasir ile Mikdad bin Esved'in, Ali bin Ebî Talib yerine Osman'ın "seçilme"sine büyük tepki gösterdiğini görmüştük (*Dördüncü Bölüm*, 4).

Öyle anlaşılıyor ki, sahabenin eski "zayıflar" bölüğü, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminden beri Ali bin Ebî Talib çevresinde toplanmıştı, kendilerine islâm'da "akide topluluğu" denecek biçimde bir araya gelmişlerdi. Yani bunlar, çocuklarının ve mallarının, ibadetten alıkoyamadığı kişilerdi. "Gerçek mü'minler"in başında geliyorlardı. Hz. Peygamber'den şöyle bir hadis rivayet edilir: "Dört kişiyi, sevmem emredildi, çünkü Allah da onları seviyor; Ali, Ebu

76. Bu rivayetin İbn Sebe'yle ilgili Seyf bin Ömer rivayetiyle nasıl çeliştiği konusunda, önceki paragrafa bakınız.
77. Belazûrî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, c. 5, s. 43.

Zer, Selman ve Mikdad."[78] Onlar hakkında topluca veya ayrıca rivayet edilen hadisler de vardır. En ünlülerinden biri, Hz. Peygamber'in Ammar'a şu sözüdür: "Seni isyancı bir grup öldürecek."[79] Bir başkasında, Ebu Zer hakkında şöyle diyor: "Ebu Zer'in lehçesinden daha doğru, ne toprak yetiştirdi, ne de ağaç gölgeledi."[80] Araştırıcı, sonraki nesillerin, Ebu Zer ve Ammar'a yüklediği nitelikleri ve kenara çekilmenin ve "Allah uğrunda kimsenin kınamasına aldırmayan" sesin iki sembolü kıldığı durumları ne kadar hesaba katmazsa katmasın, sonuçta kendini, zenginlik ve lüks görüntülerini açığa vurma ve Osman'ın ortaya çıkardığı "değişikliği" eleştirme konusundaki rolleri küçümsenemeyecek iki şahsiyet önünde bulur. Ancak, bir tek farklı nokta vardır: Ebu Zer, tek başına ve belirli siyasî hedefleri olmaksızın, iyiliği emreden ve kötülükten alıkoyan bir örnek kişiydi; iktidar sahiplerine karşı itirazda özel bir üslubu vardı; ama siyasî bir muhalefet türünü asla benimsemedi, "iyiliği emrettikleri ve kötülükten alıkoydukları sürece" yönetenlere itaatin gerektiğine inanıyordu. Çoğu kez şu hadisi söylerdi: "Rasulullah (s.a.v.) bana şöyle dedi: Burnu kopuk bir Habeşî! köle de başında olsa, söz dinle ve itaat et"[81] Rivayete göre, Osman, Ebu Zer'e Rebeze'ye sürgün emrini verince, yanından gelerek ayrıldı ve şöyle dedi: "Baş üstüne; hatta bana Aden'e gitmemi emretse bile."[82]

Ebu Zer'in itirazlarını belirginleştiren gayri siyasî niteliğin aksine, Ammar bin Yasir'in muhalefeti "köktenci" bir siyasî muhalefetti. Hareketçi ve çatışmacı biriydi. Rivayetler ona, Osman'a karşı başkaldırıyı kışkırtmada temel rolü verir. Bunlardan biri, tarihî kaynaklarımızın belirttiği şu olaydır: "Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ashabından bir bölük toplandı. Osman'ın, Hz. Peygamber'in, Ebubekir ve Ömer'in sünnetine aykırı davrandığı noktaları belirttikleri bir mektup yazdılar... Sonra bu bölük, mektubu bizzat Osman'ın eline verme konusunda sözleşti. Mektubu getiren on kişi içinde Ammar bin Yasir ve Mikdad bin Esved de vardı. Osman'a vermek üzere mektubu getirdiklerinde mektup Ammar'ın elindeyken, yavaş yavaş Ammar'ın yanından ayrıldılar, o tek başına kaldı. Ammar, yoluna devam edip, Osman'ın yanına vardı. Ondan izin istedi. Bir kış günü ona izin verdi. Yanında Mervan bin Hakem ve Umeyye oğullarından bazıları varken, Osman'ın huzuruna çıktı. Mektubu ona verdi.

78. Zehebî, *a.g.e.*, s. 409-419.
79. Zehebî, *a.g.e.*, s. 577; İbn Kesir, *a.g.e.*, c. 7, s. 323.
80. Zehebî, *a.g.e.*, s. 406
81. Taberî, *a.g.e.*, s. 616
82. Zehebî, *a.g.e.*, s. 411

Osman, mektubu okudu ve "Bunu sen mi yazdın?" diye sorunca, "Evet" cevabını verdi. Osman "Yanında başka kimler vardı?" diye sordu, Ammar, şu cevabı verdi; "Yanımda senin korkundan dağılan bir bölük insan vardı." Osman "Onlar kimdi?" diye sorunca, "Onları sana söyleyemem." dedi. Osman "Onlar arasından niye sen buna cesaret ettin?" deyince Mervan şöyle dedi: "Ey mü'minlerin emîri! Bu siyah adam (Ammar) insanları sana karşı kışkırttı. Sen eğer onu öldürürsen, ardından sevdiğin birini kaybedersin." Osman "Onu dövün" dedi. Ona vurdular, Osman da onlarla beraber vurdu. Karnını yaraladılar. Kendinden geçti. Çekip evin kapısı önüne bıraktılar, Ümmü Seleme'ye almasını emretti (Ummü Seleme, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşiydi, Mahzuni oğullarındandı, Ammar da bu kabilenin müttefikiydi). Onu evine aldı. Mugire oğulları (Mahzumîler) buna kızdı, onların müttefikiydi, Osman öğle namazına çıkınca, Hişam bin Velid bin Mugire yoluna çıktı ve şöyle dedi: "Eğer Ammar bu dayaktan dolayı ölürse, karşılık olarak Ümeyye oğullarından büyük bir adamı öldüreceğim."[83] Belki de Mahzum oğullarının müttefiki olarak Ammar'ın gördüğü bu koruma, onu bu çatışmacı davranışa itiyordu. Mikdad bin Esved gibi öteki arkadaşları ise, "kabile"siz olduklarından, böyle bir korumaya sahip değildi.

Kaynaklar, Ammar'ın hem Medine'de, hem Mısır'da Osman'a karşı kışkırtmadaki rolüne ve çeşitli bölgelere mektup yazımına katıldığı noktasına açıkça işaret eder. Ammar, Muhammed bin Ebî Bekir ve Muhammed bin Ebî Huzeyfe, Osman'a karşı tepki hareketlerinin eş güdümünü sağlayan "yüksek kurul" gibiydi. "Çevre"deki isyancılar ve "merkez"deki Ali, Talha ve Zübeyr gibi sembollerle ilişki içindeydiler. Başkaldıranlar Medine'yi işgal ettiklerinde ve Osman'ı kuşattıklarında, halife Osman, isteklerinin gerçekleşeceği vaadiyle isyancıları kentlerine dönmeye ikna için sahabeden nüfuzlarını kullanmalarını istedi. Başlarında Ali olmak üzere bu isteği gerçekleştirmeye çıktılar, ama Ammar bundan kaçındı. Osman, sahabeye katılması için Sa'd bin Ebî Vakkas'ı ona gönderdi. Şöyle diyerek kaçınmakta ısrarlı olduğunu belirtti. "Yemin olsun, onları, geri çevirmeyeceğim."[84]

Ammar, Osman'ın öldürülmesinden sonra, bir yandan Osman'ın katillerini destekleyerek, bir yandan da Emevilere karşı girişimlerini sürdürerek Ali'nin yanında olmaya devam etti. Bir gün Sıffîn'de, insanları savaşa teşvik

83. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyase*, c. 1, s. 33.
84. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 657-658.

ederek şöyle dedi: "Zalim birinin kanını istediklerini öne süren bir kavme karşı benimle gelin ey Allah'ın kulları! Onu öldürenler, iyi insanlardır, kötülüğü eleştirenlerdir, iyiliği emredenlerdir... Yemin olsun, onların kan (kısas) istediklerini sanmıyorum. Artık onlar dünyanın tadını aldılar, onun içine iyice daldılar, zevkine vardılar... Bu kavmin, itaat ve yönetimi hakettikleri, İslam'a girişte öncelikleri yok. Diktatör hükümdar olmak için, "İmamı" haksız yere öldürüldü" diyerek yandaşlarını aldattılar."[85] Muaviye, hakeme başvurmayı istediğinde, Ali'nin de bunu kabul edeceği anlaşılınca, Ammar kalkıp şöyle dedi: "Ey mü'minlerin emîri! Yemin olsun ki Muaviye bunu sana tuzak olarak çıkardı. Bunu kabul eden yok olur, reddeden hakim olur. Ne oluyorsun ey Hasan'ın babası? Bizi dinimizde şüpheye düşürdün, onlardan ve bizden ölen yüzbin kişiden sonra gerisin geri çevirdin. Bu kılıçtan önce olmalı değil miydi? Talha'dan, Zübeyir'den, Aişe'den önce?"[86]

Ammar, Sıffîn günü, bu paragrafın başında belirttiğimiz gibi şöyle derken öldürüldü: "Biz sizinle onun inişi için savaştık. Bugün ise te'vili (yorumu) için savaşıyoruz."

Gerçekten de Ammar, "te'vil" için, Kur'an'ın yorumu için, hatta bütünüyle dinin yorumu için savaşıyordu. O ve arkadaşları da, Muhammedî davetin Mekke döneminde, Kureyş'in en şiddetli işkenceyi yaptığı, önlerinde "akîde"ye, onun sunduğu eski çağlara ait ibret ve örneklere, hesap ve kıyamet gününe dair nitelik ve sahnelere bağlanmaktan başka bir seçeneğin olmadığı dönemde, daha önce belirttiğimiz gibi oluşan bir muhayyile ve bilinçten yola çıkıyordu. Her ne kadar Osman, tıpkı Ammar gibi, Mekke dönemini yaşamışsa da, onun Hz. Peygamber döneminde para sağlayan "devlet adamları"ndan ve Ebu Bekir ile Ömer zamanında büyük danışmanlardan biri olarak konumu, onu başka çeşit bir "yorum"a itiyordu. Çağımızdaki yaygın deyimleri kullanma iznimiz varsa, şu mantıkla hareket ettiklerini söyleyebiliriz: Ammar, "devrim mantığı"yla, İslâm'ın putlara, Kureyş ileri gelenlerine ve savurganlara karşı devrimci mantığıyla düşünüyordu. Oysa Osman, Muaviye ve benzerleri, "devlet mantığı"yla düşünüyordu. Bu mantık, kaynağını ve doğrulayıcısını en azından kendi mantıklarında bizzat dinde, dinin naslarında, Hz. Peygamber'in tutumlarında, Ebu Bekir ve Ömer'in tutumlarında buluyordu. Aşağıdaki veriler,

85. Taberî, a.g.e., c. 3, s. 98; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâgat*. c. 1, s. 504; İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, c. 3, s. 157
86. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 127.

Ammar, Ebu Zer ve arkadaşlarının yorumuna, İslâm tarihinde yeri ve önemi bulunan başka bir yoruma aykırı bir "yorum" türünün bir örneğini bize sunuyor. **Öyleyse, her iki yorum da, İslâm'da siyasî aklın kurucu unsurlarından ikisini oluşturuyor.**

Muaviye, Osman ve Said bin el-As zamanındaki görevlilerini eleştiren; "Sevâd, Kureyş'in bahçesidir" sözü dolayısıyla "fitne" çıkaran ve Osman'ın Suriye'ye sürülmesini emrettiği kişileri karşıladığında, daha önce açıkladığımız gibi (Beşinci Bölüm, 4), "kabile" mantığıyla hareket etti. Ancak hemen dönüş yaptı. Onların dine bağlı kurraa'dan olduğunu biliyordu. Hemen onlara, dinî bir dayanağa; Hz. Peygamber'in, Ebu Bekir ve Ömer'in tutumlarına (sîretlerine) dayanan başka bir mantıkla hitap etti. Onlara şöyle dedi: "Size hatırlatmak isterim. Rasulullah (s.a.v.) masumdu, bana görev verdi ve işini aldı. Sonra Ebu Bekir halife oldu, bana görev verdi, sonra Ömer halîfe oldu, bana görev verdi. Hep onların yanında oldum, her biri beni benden hoşnut olarak göreve getirdi. Rasulullah (s.a.v.) işler (görevler) için müslümanların ehil ve yetkinlerini aradı. İctihad ehlini, (idarî) işleri bilmeyenleri ve zayıfları aramadı. Allah, güçlüdür, ceza vermesini bilir. Ona oyun yapmak isteyenin oyununu boşa çıkarır, içinizde dışa vurduğunuzdan başkasını bildiğiniz bir iş için ortaya çıkmayın."[87]

Ebu Zer, "*Altın ve gümüşü biriktirip Allah yolunda harcamayanlara, acıklı bir azabı müjdele.*" (Tevbe, 9/34) ayetine dayanarak, altın ve gümüş biriktirmeye saldırıya başlayınca, Muaviye onu çağırttı ve konuyu tartıştı, bu ayetin ehl-i kitap hakkında indiğini söyledi. Ebu Zer "Bu ayet, hem bizim hakkımızda, hem de onlar hakkında indi." diyerek cevap verdi.[88] Gerçekten de, ayetin bağlamı, her iki yoruma da açıktır. Ayet, tam olarak şöyledir: "*Ey inananlar*"! *Haham ve papazların pekçoğu, insanların mallarını haksız yolla yerler Allah yolundan alıkoyarlar. Altın, ve gümüşü biriktirip, Allah yolunda harcamayanlara, acıklı bir azabı müjdele.*" Müfessirler, bu ayet konusunda görüş birliğine varamamıştır. Bir kısmı, bu ayetin herkes, hem ehli kitap, hem müslümanlar hakkında indiğini belirtir. Bir bölümü, yalnızca ehl-i kitap hakkında indiğini benimser. Bazıları ise, zekat ayetinin, bu ayeti yürürlükten kaldırdığını belirtir. Bu anlamda, şöyle bir hadis naklederler: "Zekatı verilen mal, kenz (biriktirme) değildir..." Ayrıca Ömer bin Hattab'a nisbet edilen benzer bir sözü de zikrederler. Zemahşerî, bu farklı

87. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 636.
88. İbn Sa'd, *a.g.e.*, c. 4, s. 166

görüşleri verdikten sonra, su sonuca varır: "Abdurrahman bin Avf, Talha bin Ubeydillah gibi sahabenin pekçoğu, mal biriktirir ve onlarda tasarruf yaparlardı. Mal edinmekten yüz çevirenlerden kimse onları kınamazdı. Çünkü maldan yüz çevirme demek, efdal olanın, takva ve zühde daha elverişli olanın seçilmesi demektir. Mal edinme ise, geniş bir mubahtır, sahibi kınanmaz."[89]

Osman'a karşı eleştiriler artınca, camiye gitti ve insanlara hitap etti: "Her şeyin bir afeti, her için bir sıkıntısı var. Bu ümmetin afeti ve bu nimetin sıkıntısı, ayıplayanlar ve eleştirenlerdir. (...) Ömer için kabul ettiklerinizi bana karşı eleştiri konusu yapıyorsunuz. Ama o sizi ayağıyla düzeltti, eliyle dövdü, diliyle yola getirdi. Sevdiğiniz sevmediğiniz konuda ona bağlandınız. Size yumuşak davrandım, size omuz verdim, elimi ve dilimi sizden çektim. Bana bu cür'eti gösterdiniz. Hangi hakkınızı kaybettiniz? Benden önceki ve sizin karşı çıkmadığınız kişiden elde ettiklerinizi kısmadım. Mal arttı da arttı. Fazlalıkta istediğimi niye yapmayayım? O zaman niçin imam oldum?"[90]

Onu, belirli şeyler konusunda eleştirmişlerdi. En önemlisi, "ahdâs"a (25 yaşında Basra valisi yaptığı Abdullah bin Amir gibi gençlere) görev vermesiydi. Osman, bu eleştiriye bir yandan bölge halkının isteği olduğunu bildirerek, bir yandan da işlerinde Ebu Bekir ve Ömer gibi büyük sahabenin bulunduğu ordunun başına Hz. Peygamber'in genç Üsame'yi tayin etmesini ve insanların bu konuda konuşmasına rağmen, Rasulullah'ın onları reddedip, Uşame'yi görevde tutmasını belirterek cevap verdi. Ayrıca Rasulullah, 20 yaşındaki Attab bin Esîd'i Mekke'ye vali tayin etmişti.[91] Osman, yakınlarını tercih ettiği; vali ve memurlarını onlardan tayin ettiği eleştirisinin yapıldığını duydu. "İçlerinde Ammar'ın da yer aldığı, bir bölük sahabeyi çağırttı, onlara söyle dedi: Size soruyorum, beni doğrulamanızı istiyorum: Allah aşkına, Rasulullah'ın (s.a.v.) Kureyş'i başka insanlara Hâşim oğullarını Kureyş'in ötekilerine tercih ettiğini biliyor musunuz?" Sustular, şöyle dedi: "Cennetin anahtarları elimde olsa, girmeleri için onları Umeyye oğullarına verirdim."[92] Abdullah bin Ebî Serh'e, İfrîkıye ganimetlerinin beşte birini vermiş olmakla eleştirdiler. Şu cevabı verdi: "Ben ona, Allah'ın kendisine verdiğinin beşte birinden verdim (Merkeze gön-

89. Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 2, s. 187.
90. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 245-246.
91. İbn Kesir, *a.g.e.*, c. 7, s. 178.
92. İbn Kesir, *a.g.e.*, c. 7, s. 178; Zehebî, *a.g.e.*, s. 432.

derilen Allah'ın, peygamberinin ve yakınlarının payından). Yüzbindi, Ebu Bekir ve Ömer de benzer uygulamayı yapmıştı. Ordu, bundan hoşlanmadığını söyledi. Bunu kendilerinin olmadığı halde onlara geri verdim."[93]

İsyancılar, valilerini görevden alıp, başlarına "kanları ve malları konusunda kınanmayanları" getirmesini istediklerinde, onlara şu cevabı verdi: "Sizin istediklerinizi tayin edersem, istemediklerinizi görevden alırsam, o zaman hiçbir yetkim yok demektir. O zaman iş, sizin işiniz." Şu cevabı verdiler: "Ya yaparsın, ya görevden alırsın, ya da öldürülürsün. İster kendini düşün, ister bırak." Onlara karşı çıktı, şöyle dedi: "Allah'ın bana giydirdiği hiçbir giysiyi çıkarmayacağım." Bir başka rivayette, şöyle dedi: "Yemin olsun, öne atılıp, boynumun vurulması, Allah'ın bana giydirdiği bir gömleği çıkarmaktan ve Muhammed ümmetini (s.a.v.) birbirine saldırmaya bırakmaktan bana daha iyidir."[94]

Öyleyse biz, dayanağını Hz. Peygamber'in, Ebu Bekir'in ve Ömer'in tutumlarında, "devletin mantığı"na değer veren bir dayanakta bulan, farklı bir "yorum" karşısındayız. O günkü devlet, "kabile"yle çelişmiyordu. (Bugün de, özellikle Arap ülkelerimizde çelişiyor mu ki?) Öyleyse, ne Ebu Zer el-Gıfarî ile Ammar bin Yasir'in, ne de Ebu Bekir, Ömer ve Osman'ın bakış açıları, yalnızca bunlar İslamı temsil eder. Bütün bu içtihatlar ve çeşitli yorumların hepsi, şu veya bu şekilde, dayanağını Kur'an'da veya sünnette, sahabe olarak, "selef-i salih'in sîreti (tutumu)" olarak bizzat kendi davranışlarında bulur.

Sonuç olarak, belki okuyucu, bu bölümün paragrafları arasında bir çeşit "ayrılık" veya bağlantısızlık görebilir. Sunduğumuz veriler, ister riddet zamanındaki peygamberlik iddiası olgusuyla bağlantısını kurduklarımız, isterse "fitne" çerçevesine soktuklarımız olsun, bu iki önemli tarihî olayda "akîde"nin açık ve belirli bir rolünü ortaya çıkarmaz. Bu, bir ölçüde doğrudur. Çünkü sözünü ettiğimiz Hulefa-i Raşidîn çağı, bir geçiş putperestlikten tevhide, "tenzil"den (ayetlerin inişi) "te'vil"e (ayetlerin yorumu), davet devletinden fetih devletine geçiş çağıdır. Her şey, "açık"tı. Mezhep yoktu. Ortodoksluk yoktu. Çünkü sahabenin çoğu tasarrufları, Peygamberin şu hadisine dayanıyordu: "Siz, dünya işinizi daha iyi bilirsiniz." Bunun yanısıra, kamu yararı ve Muhammedî davetin ruhu gözetiliyordu. Şu veya bu konuda içtihat ve te'vil (yorum) yapılıyordu.

93. Taberî, a.g.e., c. 2, s. 651.
94. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 664.

İkinci Kısım

GERÇEKLEŞENLER

Yedinci Bölüm
"Siyasî Mülk"(Saltanat) Devleti

1. Siyasî Mülk'ün Hukukî ve Siyasî Temelleri

Sünnî kaynakların sıklıkla rivayet ettiği bir hadis bulunmaktadır: *"Ümmetimde hilafet otuz yıldır. Bundan sonra mülk (saltanat) olacaktır."* Ravi, şöyle diyor "Ebu Bekir'in, Ömer'in, Osman'ın ve Ali bin Ebî Talib'in hilafetlerini hesapladım, otuz yıl buldum."[1] Bununla birlikte, "Otuz, Hasan bin Ali'nin hilafetiyle tamamlanır. Çünkü, Muaviye lehine hilafetten, kırkbir yılının Rebiülevvelinde vazgeçti. Bu, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ölümünün tam otuzuncu yılıdır. Çünkü, hicretin onbirinci yılının Rebiülevvelinde ölmüştü."[2] Bu ekleme, anlamlıdır. Hesabı inceden inceye yapmasından ayrı olarak, hilafet döneminin kısalığına (beş aydan biraz fazla) ve Kûfe çevresini geçmemesine rağmen Hasan bin Ali'nin süresini de hesaba katıyor. Bu, onu bir "hilafet" olarak tanıma, "mülk"ten çıkarma işlemidir. Çünkü belirtilen hadiste Hz. Peygamber'in önceden haber verdiği "mülk", tam otuzuncu yılın bitiminde, yani Muaviye ile başladı.

Bu hadisin biçiminden, İslâm'da yönetimin "şûra"ya dayalı hilafetten, güç ve üstünlüğe dayalı mülke doğru gelişiminin eleştirici bir niteliği çıkarılıyorsa da, Ehl-i sünnetin -veya en azından bazılarının-bu hadis sayesinde belirlemek istediği siyasî anlam, ilk anda akla gelebileceği gibi, kınama bağlamında değildir. Bilakis onlar bu hadis sayesinde, islâm'da "mülk"ün kurucusu Muaviye'nin yönetimine, ondan sonraki Emevî, Abbasî ve diğer halifelere meşruluk vermek isterler. Bu hadîs kolayca şüphe duyulacak hadislerden olmakla birlikte -fukaha ve muhaddislerin çoğu siyasetle ilgili hadisleri zayıf veya uydurma (mevzu) kabul ederler,-gerçekten dikkati çeken bir nokta var: Bazı sünnî kay-

1. Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, s. 259. Hadis, İbn Hanbel'in Müsned'indedir. (c. 4. s. 185.)
2. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, c. 8, s. 17

nakların bu hadisi olmuş bir olayı belirten bir hadis olarak kabul etmekle yetinmeyip, onu gaybe ait haber, hilafetin otuz yıl sonra mülke (saltanata) dönüşmesi haberini içermesi dolayısıyla,-nitekim bu gerçekleşmiştir-Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğini isbat eden delillerden biri kabul ederek "delâilü'n-nübüvvet" çerçevesine soktuklarını görürüz. Öyleyse, Muaviye'nin kurduğu "ısırıcı mülk", meşruluğunu, yalnızca göreve geldiği, Hasan'ın onun lehine vazgeçtiği yıla "birlik yılı" denilmesi dolayısıyla "icma'yla gerçekleşen "bey'at"ten değil, ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) onu daha önce haber vermiş bulunmasının doğrulayıcısı olmasından ötürü de kazanmaktadır.

Bu hadisin sıhhati bir yana bırakılarak burada kendisini gösteren soru şudur: Bazı sünnî kaynaklar, Hulefa-i Raşidîn çağındaki "hilafet"ten bir "sapma" olduğunda söz birliği etmelerine rağmen, Muaviye'nin kurduğu "mülk"ün meşruluğunu, hem de büyük bir arzuyla ispata niçin çalışırlar?

Şöyle bir itiraz öne sürülebilir: Bu, Muaviye devletinin ve genel olarak Sünnî devletin resmî ideolojisini yansıtır. Ehl-i sünnet bu görüşü, Muaviye'nin ve ondan sora gelenlerin yönetimini tanımayan Şia ve Havaric'in girişimleri karşısında benimsedi (Ayrıca, Havâric; Osman'ın hilafetinin son altı yılını, Ali'nin hilafet döneminin ise hakem olayından sonrasını eleştirir. Şia'nın "Rafızî" kolu da Ebu Bekir, Ömer ve Osman'ın hilafetlerini eleştirir). Şöyle bir itiraz da yapılabilir: Muaviye'nin kurduğu ve ondan sonra aynı yöntemle günümüze kadar gelenlerin yönetiminin meşruluğuna tanımazsak, Hutefâ-i Raşidîn'den günümüze İslâm'da yönetimin meşru olmadığına mı hükmedeceğiz? Bundan sonra geriye ne kalacak?

Gerçekten de, bu soru ve itirazların hepsi geçerlidir. Ama, gerçekte bundan da daha derini var. Sünnî vicdan Muaviye'nin "mülk"üne, her şeyden önce, bir bütün olarak ümmetin, hatta bir din olarak islâm'ın varlığını tehdit eden, Osman döneminin son yıllarında tutuşup bir yandan Ali ile Talha ve Zübeyir arasında, öte yandan da Ali ile Muaviye arasında çok kanlı bir iç savaşa doğru gelişen fıtneye son verici nitelikte bir seçenek olarak bakar. Bu açıdan, Muaviye'nin "mülk"ü bir "kurtarma", islâm'ı ve devletini yok olmaktan kurtarıcı bir yapılanma olarak görünür.

Gerçekten de insan, olanlara objektif bakınca, Muaviye'nin "mülk"ünde İslâm'da devletin yeniden kuruluşunu ve yapılanışını mutlaka görür. İlk kuruluş, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Medine'ye hicretinden sonra oldu. İkinci kuruluş, riddet ehliyle (dinden dönenler) savaşına ve bir din ve devlet olarak İs-

lâm'ın hiçbir görüşünden vazgeçmeme kesin kararı sayesinde Ebu Bekir tarafından gerçekleştirildi. Osman zamanındaki fitne, devleti tehdit eden yıkıcı bir iç savaca dönüşmüş durumdadır. İşte bundan sonra Muaviye'nin "mülk"ü bu savaşı sona erdirir, devleti yeniden kurar.

Sünnî kaynakları büyük bir dikkatle okuyan, satır aralarında Ali bin Ebî Talib"ten daha üstün olduğu için değil, ama kendisinin veya olayların daha güçlü olduğunu, ortaya koyduğu için, Muaviye hakkında bir sevinç duyulduğunu hisseder. Çünkü Muaviye, devleti tam bir çöküşten kurtarmayı başarmış, hatta fetihlere yeniden başlayarak onu gençleştirmiştir. Sünnî kaynakların, Ali bin Ebî Talib'e, yalnızca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) amcaoğlu ve kızının kocası oluşundan değil, aynı zamanda doğru davranışı ve nadir İslâmı ahlâkı dolayısıyla büyük ve derin bir ilgi göstermesine rağmen, genel olarak Ehl-i sünnetteki "siyasî akıl", Ali'nin siyasî davranışına, özellikle fitne zamanında ve hakem olayı sırasında damgasını vuran tereddütten üzüntü ve acı duyduğunu gizlemez. Buna bir örnek olarak, "Ehl-i sünnet ve'l-cemaat"in dayanağı Hasan Basrî'nin Ali bin Ebî Talib ve hakem olayını kabulü konusunda söyledikleri yeterlidir: "Emîrü'l-mü'minîn Ali'ye (r.a.) zafer, hakem olayına kadar devam etti. Haklıyken, hakemi niye kabul ettin? Bir adım daha atsaydın ya, üstelik sen haklıydın."[3] Bununla birlikte, sünnî vicdan, Osman'ın ölümüyle sonuçlanan ve ondan sonraki iç savaşlara yol açan gelişmelere sebep olan Ali ve sahabeye "mazeret bulmak"ta tereddüt etmez.[4] Her ne olursa olsun, Ali ile Muaviye arasındaki çatışmanın vardığı sonuçla, **"istediğin olmazsa, olanı iste"** kuralına dayanarak ilişki kurmuşlardır. Böylelikle de Muaviye'nin "mülk"üne, olumlu yönlerden bakmışlardır: Muaviye "müslümanları birleştirmeyi" ve güçlü bir devlet kurmayı başarmıştır, ayrıca "halîmdi, ağırbaşlıydı, başkandı, insanlar içinde efendiydi, cömertti, adaletliydi, izzet-i nefis sahibiydi."[5] Hiç kuşkusuz, sünnî siyasî akıl, Muaviye'yi bir şekilde överken, bunu Ebu Bekir ve Ömer'in davranışına değil; Muaviye'den sonraki bazı hükümdar ve yöneticilerin davranışlarına kıyasla yapar. Bu bağlamda anlamlı olay, bu paragrafın başında zikrettiğiniz hadisi sünnî kaynakların şu şekilde nakletmesidir: "Bu iş, rahmet ve nübüvvet olarak başladı. Sonra, rahmet ve hilafet olacak. Daha sonra, ısırıcı mülk (saltanat) olacak. Ondan sonra azgınlık ve diktatörlük, yeryüzünde bozgunculuk olacak, ipeği, namusları ve şarapları helal sayacaklar,

3. Muberred, *el-Kâmil*, c. 2, s. 136.
4. Ali ve Sahabeyle ilgili mazeretlerin bir örneği için bkz. İbn Kesir, *a.g.e.*, c. 7, s. 206.
5. İbn Kesir, *a.g.e.*, c. 8, 121.

bundan geçenlerin sağlayacaklar, bunun için yardım görecekler, sonunda yüce Allah'a kavuşacaklar."[6]

Burada Muaviye'ye "itibarını iade etme"ye çalışalım mı?

Gerçekten de bu gibi meşguliyetler, düşünce alanımızın uzağında. Biz geçmişe olduğu gibi bakıyoruz, "olandan daha iyisi mümkün değildi" ya da "olan, olması gerekendi" biçiminde değil. Konumuz, tarihî olaylara, belirleyicilerini ve içeriklerini ele alma açısından bakmamızı zorunlu kılıyor. Devlete her şeyden önce bir siyasî olgu biçiminde bakarsak, kendimizi Muaviye, "mülkü"nün gerçekten İslâm'da "siyaset devleti", günümüze dek hakim model olacak devlet olduğunu görürüz. Biz Muaviye'nin "mülk"ünü "siyaset devleti" olarak nitelerken, bununla Muaviye'nin davranışının tanık olduğu deha, bilim, pazarlık gücü ve "Muaviye'nin şeytan tüyü" diye bilinen görüntüleri kastetmiyoruz. Bu görüntüler, siyasî açıdan önemine ve olumluluğuna rağmen, devletin yapısına değil, şahsî davranışa bağlı şeyler arasında olmaya devam eder. Bunlarla biz, Muaviye'nin usta bir siyasetçi olarak ve döneminde meydana gelen olayların etkisiyle şahsî davranışı sayesinde, gerçekten de toplumbilim ve siyaset bilimi bilginlerinin "siyasî alan" biçiminde dile getirdiği şeyi ortaya koymuş olmasını kastediyoruz.[7] Bu, hiçbir şekilde, durumun burada, çağdaş Avrupa modelindeki "kurumlar devleti" bir yana, kabile devletinden "aydınlanmacı diktatör" devletine (yada modern Arap uyanışı önderlerinin deyimiyle adaletli diktatöre) geçişle ilgili olduğu anlamına gelmez. Bilakis durum, siyasî uygulamanın üç belirleyiciyle (kabile, ganimet, akide) doğrudan belirlenemediği; tersine siyaset uygulamasının bu belirleyicilerle belirginleştiği, bir devletle ilgilidir. "Kabile" belirleyici çerçeve olarak etkisini sürdüre durmuştur. "Ganimet", son çözümlemede, kesin belirleyici olarak rolünü oynamaya devam etmiştir. Daha sonra açıklayacağımız gibi, "akîde" ideolojik bir çerçeve olarak rol sahibi olmuştur. Ancak, önceki dönemde etkili olan bu belirleyicilerin etkisi, gerçekten Muaviye'nin "mülküyle birlikte, bundan sonraki paragrafta açıklayacağımız gibi, siyaset aracılığıyla ugulamaya konulacaktır.

2. Din-Devlet ilişkilerindeki Dönüşüm ve Sosyo-Politik Yapı Değişikliği

Endülüslü sıkı Malikî fakih İbnu'l-Arabî şunları söylüyor: "Bundan önce ve İslâmın başlangıç döneminde emîrler (otoriteler) bilginlerdi (ulema); halk

6. İbn Kesir, *a.g.e.*, c. 8, s. 21.
7. Bu kitabın *Giriş*'ine bakınız.

(raiyye) ile askerdi. Düzen iyi işledi. Halk (avam) bir bölük, emîrler başka bir bölük oldu. Sonra Allah, yüce hikmeti ve takdiriyle, işi ayırdı. Bilginler bir bölük, emîrler bir bölük oldu. Halk bir sınıf, asker bir sınıf oldu. İşler karıştı."[8] Bu metin, devletin yapısında ve İslâm toplumunda ortaya çıkan dönüşümün özünü çok iyi bir şekilde dile getiren zekice bir gözlemi içeriyor. Bu dönüşüm, "hilafet"ten "mülk"e (saltanata) geçiştir. Çağdaş siyaset sosyolojisi dilini kullanarak bu dönüşümün niteliğini açıklamak istersek, şunu söyleyebiliriz: Bu, siyasî alansız bir devletten, siyasetin siyaset olarak, ama daima üç belirleyicinin etkisi çerçevesinde uygulandığı özel bir alanın doğduğu devlete geçiştir.

Hulefa-i Raşidîn devleti, askerî nitelikli fetihler devletiydi: Emîrler, ordunun komutanlarıyldı. Başlarında mü'minlerin emîri vardı; bir yandan genel komutan, genel kurmay başkanı yerindeydi, öte yandan da askere çağrılan hemen bütün kabilelerin komutanıydı. Bu fetihler yeni dini yayma uğrunda cihad olduğuna göre, emirler askeri komutanlar aynı zamanda din adamıydı. Fetih, sırf kendisi için değil, din ve yayılması uğrundaydı Öte yandan ordu, halktı. Çünkü asker, giysisi ve hayat düzeniyle sivillerden ayrılan bir orduya mensup askerî birlikten bir birey olarak savaşmıyordu, bilakis bir bütün olarak askere alınan bir kabilenin bireyiydi. "Sivil" bir toplum, savaş yapıyordu.

Böyle bir toplumda, siyasetin, ne sosyal piramidin zirvesinde, ne de tabanında, bir siyaset olarak uygulanması mümkün değildir. Doruktaki emîrler, aynı zamanda bilgindiler (yani mü'minlerin emîrinden, ordu komutanlarına ve zekat tahsildarlarına kadar dinî davetin insanıydı). Hepsi otoriteyi, din uğrunda ve onun adına uyguluyordu, meşruluğunu ondan alıyordu, yönetimi ve yönlendiriciliği onda arıyorlardı. Din, siyaseti kuruyor ve yönetiyordu. Siyaset, dînin bir uygulaması ve hizmetçisiydi. Daha önce belirttiğimiz gibi, aslında topluca ve önderlerinin komutası altında askere alınan, yeni müslüman olmuş bedevi kabilelerden oluşan "taban"a gelince, siyasetin dinden ayrı, hatta görece bağımsız biçimde uygulanabileceği bir alana sahip olamadı. Din ve siyaset, *"kabile" içinde, onun aracılığıyla ve onun uğrunda birlikte, uygulanıyordu.* Dorukta emîrler ile ulema, din ile siyaset, tabanda halk ile ordu arasındaki kaynaşma, toplumdaki düzeni, dorukta dinin sözü, tabanda ise yalnızca "kabile'nin sözü olmak üzere, sürekli kıldı. Hem ordu, hem de halktı. Başka bir deyişle, **halifeler devleti "siyasî alan"sızdı.** Çünkü, ne inanç (fırkalar), ne de şeriat (fıkıh mezhepleri) düzleminde, **henüz görüş ayrılığı yoktur.** Halifeler devleti, davet

8. İbnu'l-Ezrak, *Bedâiu's-Silk fi Tabâi'li'l-Mülk,* c.1, s. 391.

devletinin, "tenzîl" devletinin doğrudan uzantısıydı. Sınırlı "gaza"lardan, gerçek savaşlara, önce riddet, sonra büyük fetih savaşlarına geçince, toplumda çeşitlenme ve farklılaşma doğdu, görüş ayrılığı başgösterdi, "te'vil" (yorum) doğdu.

Emevî Devletiyle birlikte durum tamamen değişti. Muaviye'nin Ali'ye karşı zaferi, kendi deyimiyle iş ve görevlerde "ehlu'l-ceza... ve'l-gınâ"nın (yeterli ve yetenekli yöneticiler), "içtihad ehline ve bilmeyenler"e zaferini yansıtıyordu. Bizim deyimimizle, "kabile", "akîde"ye karşı zafer kazanmıştı: Dorukta (birer sembol olarak) Mervan bin el-Hakem, Ammar bin Yasir'e, tabanda *"Kureyş", "Sebeiyye"ye karşı zafer kazanmıştı. Böylece Muaviye, "akîde" adına değil, "kabîle" adına yönetti. Onun şahsında "emîr" "alim"den ayrıldı. Bu gelişme devlet organlarına uzandı. "Emîrler" bir bölük, "ulema" başka bir bölük oldu.* Bu dorukta olan "Kabile"nin oluşturduğu tabana gelince, fitne zamanında iki kesime ayrıldı: Kureyş kesimi; başlarında Ali'nin yer aldığı (Yemen'den ve Rebîa'dan) "Araplar" kesimi. Bu ikisi arasında fitneden uzak durmaya karar vermiş bireyler ve topluluklar vardı. Muaviye'nin zafer kazanmasıyla, onunla savaşan veya ona katılan kabileler, tek "ordu" oldu. Sayısı, altmış bindi. Ona karşı savaşan gruplar ile tereddütlü veya çekimserler ise, "halk" (raiyye) oldu. Böylelikle "taban", pek tabiî ki ordu ve halk diye ikiye bölündü.

Bu önemli gelişme, hatta Arap-İslam toplumunun ve devletinin tanık olduğu bu köklü dönüşüm, birden ve kendiliğinden ortaya çıkmadı. Bilakis, pekçok dönüşümün ve etkenin sonucuydu.

3. İslâm Devletinde Siyasî Alanın Oluşması ve Muhalefet Anlayışlarının Biçimlenmesi

a) Emev'î Devletinde Siyasî Alanın Doğuşu

Bu gelişmeye, salt siyasî açıdan, yani bizzat Muaviye'nin aldığı "siyasî karar"ın sonucu açısından bakarsak, dorukta "ümerâl" ile "ulema" arasında ortaya çıkan ayrılma işleminin, yönetiminde dayandığı temeli ve aynı yöndeki gidişi sürdürme kararlılığını bütün çıplaklığıyla açıkladığında, Muaviye'nin bilinçli olarak yaptığı seçimin sonucu olduğunu görürüz. Göreve gelişinin ilk yılı (birlik yılı, h. 41), Medine'ye gitmişti. Medine halkı, o gün için dinî temeli (Hz. Peygamber'in ve sahabesinin kenti) yansıtıyordu. Orada her şeyi bütün açıklığıyla söylediği bir konuşma yaptı. Ravi, şöyle diyor: "Muaviye, birlik yılında Medine'ye gelince, Kureyş ileri gelenleri kendisini karşıladı. Şöyle dedi-

ler: "Seni zafere ulaştıran Allah'a hamd olsun." Onlara hiçbir şey söylemedi. Minbere çıktı, Allah'a hamd ettikten sonra şöyle dedi: "Sizin başınıza geçmem, sevginizi kazanarak değil, şu kılıcımla sizi dize getirerek oldu. Gönlüm size karşı İbn Ebî Kuhafe'nin (Ebu Bekir'in) ve Ömer'in yolundan gitmek istiyor. Ama bundan hiç hoşlanmadım. Osman gibi yürümek istiyorum, ama gönlüm bunu kabul etmedi. Hem bana, hem size yarar sağlayacak bir yol tuttum: **Güzel yeme, güzel içme.** Beni en iyiniz görmeseniz bile, ben sizi en iyi yönetecek kişiyim. Kılıcı olmayana kılıçla gitmeyeceğim. Sadece dilinizle söylediklerinize hiç aldırış etmem. Hakkınızın tamamını vermediğimi görürseniz, benden bir kısmını kabul edin. Benden size bir iyilik gelirse, onu benimseyin. Çünkü sel, çok olursa zarar, az olursa yarar getirir. Sakın fitne çıkarmayın. Çünkü fitne, geçinmeyi bozar, nimeti kirletir." Sonra minberden indi..."[9]

Görüldüğü gibi, siyasî söylem düzleminde, daha önce başat olandan bir "kopma"yı[10] yansıtan tamamen yeni bir "söylem" karşısındayız. Daha önce başat ilke şuydu: "Allah'ın kitabı, peygamberinin; Ebu Bekir ve Ömer'in sünnetiyle hareket." Bu ilke, hatta şart değiştirildi. Ömer bin Hattab'ın yerine geçecek halifeyi seçtikleri gün "cura ehli" arasında bir tartışma oldu. Ali bin Ebî Talib, şurayı idare eden Abdurrahman bin Avf'a, Allah'ın hitabı ve Peygamberinin sünneti dışında bir yükümlülüğü kabul etmediğini söyledi, Ebu Bekir'in yolundan gitmeyi savunmadı. Oysa Osman, bunu olduğu gibi kabul etti. Abdurrahman bin Avf ona bey'at etti, insanlar da ona uydu.[11] Osman'a karşı başkaldırı ortaya çıkınca, isyancıların öne sürdüğü ve hemen bütün sahabenin kınadığı eleştiri noktası, insanlara davranışında Ebu Bekir ve Ömer'in yolunu tutmadığıydı. Kısacası, "Ebu Bekir ve Ömer'in siretine uyma", "Allah'ın kitabına ve peygamberinin sünnetine göre hareket"in ayrılmaz parçasıydı. Hiç kimse, bu ilkeye bütünüyle bağlılığını duyurmadan hiçbir işe çağıramazdı. Hiç kimse, "Ebu Bekir ve Ömer'in sünnetinden ayrılma"yla bağlantısını kurmaksızın hiçbir işe karşı çıkamazdı.

9. İbn Abdrabbih, *el-Ikdu'l-Ferîd*, c. 4, s. 147.
10. Bir kez daha belirtelim: Burada "kopma" sözcüğünü, cefa ve düşmanlık anlamındaki yaygın biçimiyle kullanmıyoruz. Bilakis, şöyle bir içeriğe sahip epistemolojik anlamıyla kullanıyoruz: Sonraki bilgi ve teoriler, öncekine dayanmaz ve ona bağımlı olmaz. Bilakis, ondan ayrıdır ve yeni bir temele dayanır, aynı şekilde yeni başka ufuklar getirir. Bu anlam, herhangi bir ahlâkî değer ölçüsünü içermez, bilakis ortaya çıkan gelişmenin objektif bir anlatımıdır.
11. *Dördüncü Bölüm*, 4. Paragrafa bakınız.

Muaviye'yle birlikte, tamamen yeni bir söylem karşısındayız, öyle bir söylem ki "Allah'ın kitabı ve peygamberinin sünnetiyle hareket"i açıklamıyor, aynı şekilde gizlemiyor. Ama, Ebu Bekir ve Ömer'in sünnetine, hatta Osman'ın "sünnetleri"ne bile bağlanmadığını bütün açıklığıyla belirtiyor; şunu ya da bunu eleştirdiği için değil, yalnızca tutabileceğiyle bağlı kalmak için.[12] Bu yüzden, onun yeni bir "sözleşme", "çıkar"a dayalı, "güzel yeme ve iyi içme", yani iktidarda değil, meyvalarında, ganimette "ortaklık"a dayalı, siyasî bir sözleşme önerdiğini görüyoruz. Bunun da ötesinde, Muaviye bu "siyasî sözleşme"yle, iktidarı kullanmasının bir tür "liberalizm"e dayalı olmasına söz veriyor: O, ifade özgürlüğü veriyor, kendisine öfke duyanların veya siyasetine karşı çıkanların, kendilerine soluk aldıracak biçimde konuşmasına hiçbir şekilde aldırmıyor, söyleyenin "şifa bulacağı" bu tür sözleri "kulak ardı, ayak altı" ediyor, hiç bakmıyor, hatta cevap vermekten vazgeçiyor. Dolayısıyla, "kılıçsız olana karşı kılıcını kuşanmıyorum" diyerek kendini bağlıyor. Bütün bunlarda, onları bütünüyle hoşnut edebileceğini iddia etmiyor, bilakis onlardan kendisiyle kendi gerçekçiliğinden önce "gerçekçi" ilişki kurmalarını istiyor. Bu da "Beni en iyiniz görmeseniz bile, ben sizin için en iyi yöneticiyim... Size bütün hakkınızı vermediğimi görürseniz bir kısmını kabul edin" ilkesidir.

Güç kullanarak zafer kazandıktan sonra, rakiplerine önerdiği bu "siyasî sözleşme"de bizi birinci derecede ilgilendiren, Muaviye'nin üstlendiği ifade hürriyeti düzleminde, bu türlü "liberalizm"dir. Onun belirlediği, uyguladığı ve ışığında genel olarak Emevî halifelerinin de izlediği ilke, şuna dayanıyordu: **İstediğinizi söyleyin. Ancak sözünüzün eyleme dönüştüğünü gördüğümde, müdahale ederim.** Bunu, Muaviye dile getirmiştir: "Bir adam ona kaba davrandı. Onu hemen cezalandırmadı. "Bunu mu bağışlıyorsun?" denilince, "Bizim iktidarımıza dil uzatmadıkları sürece insanların sözlerine müdahale etmem."[13] İşte bunun için, Alevî ve öteki siyasî rakipleriyle görüşüyor, arasıra kasıtlı saldırıya dönüşen eleştirilerini dinliyordu. Bununla birlikte, onları sakince savuşturuyor, hatta bolca ihsan veriyordu. Kimseyle ilişkiyi koparmak istemiyor, bilakis rakipleri ile kendi arasındaki kabilevî ve siyasi ilişkilerin sürmesini istiyordu. "Muaviye'nin şeytan tüyü" ünlüdür, dillere destan olmuştur. Bir gün

12. İbn Kesir, Osman'ın konuşmasıyla ilgili olarak verdiği metinde, Muaviye'nin, Ebu Bekir, Ömer ve Osman'ın sîretine (yoluna) uymaktan hoşlanmadığını açıkladıktan sonra şöyle dediğini belirtir: "Onların yaptıklarını kim yapabilir? Kendilerinden sonra, onların erdemine erişecek biri olamaz." (İbn Kesir, *el-Bidayet ve'n-Nihayet*, c. 8 s. 135).
13. İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, c. 1, s. 9.

şöyle dedi: "Sopamın yettiği yere, kılıcımı koymam. Dilimin yettiği yere sopamı koymam, insanlarla aramdaki ilgiyi, kıl (tüy) kadar bile olsa kesmem." "Nasıl olur?" denince şu cevabı verdi: "Onu uzattıklarında bırakırım, bıraktıkları anıda uzatırım."[14]

Muaviye'den rivayet edilen söz ve eylemler, onun iktidarının "siyasî" niteliğini gösteriyor. Bunlar, her araştırıcının genel olarak bizzat yürürlükte olan gerçeği yansıttığını kabul edeceği ölçüde çoktur. Bu durumu, Emevî çağının tanık olduğu, bizzat Emevî iktidarına meşruluk veren düşünce ve ifade hürriyeti gösteriyor. Emevilerin muhalifleri olan muhadissler, fukaha ve başkaları, bu meşruluğu "kelam" ve tartışma konusu yapmışlardır. Bunun sonucunda Emevî halifeleri, valileri ve yandaşları, bu meşruluğu, karşıt bir "kelam"la savunmuştur. Sayesinde iktidarı aldıkları güç ve üstünlüğün Allah'ın iradesi ve ezelî ilmiyle, yani kaza ve takdiriyle bağlantısını kurdular. Böylece, daha sonraki bir bölümde göreceğimiz gibi, gerçekten aydınlanmacı bir hareketin yaydığına karşı bir ideoloji geliştirmek için, "Muaviye'nin siyasetinden devralınan "liberalizm" çerçevesinde alanı genişletici nitelikte olmak üzere, davranışlarının perdesi yaptıkları bir cebir ideolojisi (akîde) yaydılar.

Bununla birlikte, Muaviye'nin önerdiği ve en azından "birlikte yeme", "ganimet"e (siyasî ihsan) katılma ve bu çeşit "liberalizm"le barışçı muhalefet yolunu tutan rakiplerine davranışı alanında *geniş biçimde uyguladığı "siyasî sözleşme", emîre karşı savaşın "kelam", yani ideolojik savunmayla uygulandığı "siyasî alan"ın kuruluşuna kapı açmış olduğundan*, ne Muaviye, ne de ardılları "kabile"den uzak kalabildiler. Evet, ileride göreceğimiz gibi, burada "siyaset" yaptılar. Ama bunu aşmaya çalışmadılar. Siyasî alan bu adlandırmaya, ancak "kabile"yi aşarsa hak kazanır. Bu, gerçekten de ve Muaviye döneminden itibaren,-ama kendisi değil-rakipleri tarafından meydana getirilmiştir. İşte buradan da Emevî Devleti içinde siyasî alan doğma yolundadır.

b) Kabile Bağlarını Aşma Çabaları

Osman'a başkaldıranlar, bu isyanı "kabile" (kuzey Araplarına karşı güney Araplarının, Mudar'a karşı Rebia'nın isyanı bkz. *Dördüncü Bölüm*,7) çerçevesinde yapmış olmalarına rağmen, yarışan çeşitli kabile ve oymaklardan oluşları, onları "kabile" bağından daha üst bir bağ aramaya yöneltmiştir. Emevîlere, dolayısıyla "Kureyş"e muhalefetin sembolü, Ali bin Ebî Talib olduğundan yi-

14. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 9.

ne çocukluğundan itibaren Hz. Peygamber'in (s.a.v.) evinde büyüdüğünden-, ilk müslümanlardan, amca oğlu oluşunun yanısıra damadı da olduğundan, bu bağdan soyu aşan ve kuşatan "ruhî" bir yakınlık oluşturdular. Böylelikle, Ali'ye bağlılık, yani ona yandaşlık (teşeyyu), "kabile"yi aşan ilk görüntüyü oluşturdu. Bir de bunlara, "akîde" (iyiliği emretme, kötülükten alıkoyma) adına hareket eden bir muhalefet akımı yaratmada,-ki bu uğurda çalışanların çoğu, genellikle "mensubiyetsizler"dendir. (kabile dışı: Mevalî müttefikler...)-Ali'nin "ilk müslümanlar"dan, özellikle Ammar, Ebu Zer, Mikdad gibi zayıflardan olan arkadaşlarının oynadığı rolü eklersek ve aynı şekilde Sebeiyye'nin yaydığı "vasiyet" düşüncesinin oynamaya başladığı rolü de gözönüne alırsak, "kabile"nin ister sağlığında, ister ölümünden sonra Ali bin Ebî Talib'in ordusunda ciddî bir aşınma çabasına maruz kaldığını görürüz. Bu ordu, Muaviye'nin zafer kazanmasıyla birlikte, "halk" durumuna dönüşmüştü. Böylece şunu söyleyebiliriz: "Kabile", "eşrâf" ve devlet adamları, dolayısıyla siyasî toplum düzeyinde etkisini tam olarak sürdüredurmuşken, halk (yönetilen) saflarında ve genel olarak o sırada var olan, birazdan sözedeceğimiz sivil toplumdaki etkisi, büyük ölçüde azalmaya başlamıştı. İşte bu, Emevîlere muhalefetin, doğan ve çeşitlenen sivil toplumun çeşitli renkler almasını ve "kabile" çerçevesinde hareket yerine, doğuş döneminde siyasî bir alan çerçevesinde hareket etmesini sağlamıştır.

c) Havâric Muhalefetinin Kökleri

Ali bin Ebi Talib'in "Bekr ve Temîm bedevileri" diye nitelediği Hâricîler, büyük ölçüde "kabile"nin etkisinde kalmış olmakla birlikte, onların ünlü "lâ hükme illa lillâh" (hakimiyet Allah'ındır) ilkesi, gerçekte Muhammedî davetin Mekke döneminden itibaren "kabile"ye en büyük meydan okumaydı. Bu slogan, yönetimin (iktidarın) temeli konusunda örneği görülmemiş bir tartışma yarattı. Çünkü bu sloganla, iktidar sorununu yeni bir biçimde ortaya koydu. İster kabile, isterse akîde düzleminde olsun, Ali ile Muaviye arasındaki üstünlük çerçevesiyle sınırlı değildi. Bilakis sorunu, "imamlar Kureyş'tendir" ilkesinin koruduğu söylenmemişlik alanından, İslâm'da iktidarın dayanmasının gerektiği temel konusundaki siyasîl dinî tartışma alanına taşıdı.

Bu slogan, "Hakimiyet Allah'ındır" sloganı, "Hariciler", Ali ile birlikte başkenti Kûfe'ye dönmekten kaçınıp, yerine hareketlerini yürütmek için yerleştikleri "Harûrâ" denen yere gittiklerinde, siyasî ve pratik içeriğini kazanacaktı. Sonunda, şunlarda, görüş birliğine vardılar: "Savaş emîri Şebes bin Rib'î et-Temîmî, namaz emîri Abdullah bin el-Kevvâ el-Yeşkurî'dir. Fetihten sonra

iş şûrayladır. Bey'at, Yüce Allah içindir. İyilik emredilir, kötülükten alıkonur."[15] Çok kısa bir süre sonra, Haricîler ile Ali arasında, başarısızlıkla biten konuşmalar ve görüşmeler oldu. Sonunda hareketleri gayesine ulaştı. Büyüklerinden biri olan Abdullah bin Vehb er-Râsibî el-Ezdî'ye halife olarak bey'at ettiler. Böylelikle, daha önce savaş emirliğini Temîm'den, namaz emirliğini Bekr'den (Rebia'dan) birine verdikleri gibi, mü'mînlerin emîrliğini ya da hilafeti de Yemenli birine verdiler. Bunun sonucunda Havâric, Kureyş "kabile"sine karşı "kabile dışı" bir ittifak olarak doğdu. Kureyş'ten bu ayrılışlarını meşrulaştırmak için, "imamlar Kureyş'tendir" ilkesini aşan bir ilkeyi benimsemeleri gerekiyordu. Başlangıçta şöyle dediler: "Halifelik, özgür her Arabın hakkıdır." Saflarına mevalî grupları katılmaya başlayınca, bu ilkelerini geliştirdiler. Halifelik makamını, özgür ya da köle, adaletli her müslümanın hakkı olarak gördüler.[16]

Böylelikle, bu tutumlarıyla Havaric, daha önce gündeme gelmemiş sorunları gündeme getirdi. "Hakimiyet Allah'ındır" sloganı, "iş şurayladır, bey'at Yüce Allah içindir, iyilik emredilir, kötülük engellenir", daha sonra da "Halifelik adaletli her müslümanın hakkıdır" sloganına indirgenince, başka bir içerik yüklenmeye başlamış oldu. Bu, iktidar sorununu "kabile" çerçevesinden, "akîde" düzeyine taşıyan içeriktir. Böylece, "kabile" kanıtlarının ötekileri yendiği (bkz. *Dördüncü Bölüm*) Beni Saide Sakîfesi'ndeki toplantıda sahabenin tartışım alarında bile ortaya çıkmayan bir çeşit siyaseti yüceltme durumu ortaya çıktı. Siyaseti yüceltmenin bu türü, yüceltenin siyasîleşmesine, akîde sorunlarını. küfür, iman, cennet ve cehennem sorunlarını, pek tabiî ki daha sonra göreceğimiz gibi siyasî arka planın oluşturduğu yeni bir biçimde ortaya koymaya yol açacaktır.

İktidarın İslâm bakış açısından temelini düşünmeye yöneltmede ve dinî sorunlara siyasî içerik vermede Havaric'in yürüttüğü bu doğrudan rolün yanısıra, daha az önemli olmayan dolaylı başka bir rol daha vardı. Bu kez durum, kuruluşundan yıkılışına dek Emevî Devletine karşı uyguladıkları askerî baskıyla ilgilidir. Bu, devletin varlığını tehdit eden bir baskıdır. Öyle ki bu durum devleti, siyaset aracılığıyla savaş yapmayı yeğleyen öteki güçlerle, çoğu kez hoşnutluk kazanma derecesine varan bir ateşkese yöneltti. Bu, çok iyi dikkate almamız gereken, bir sorun, Fikrî, dinî ve siyasî alanlarda, Emevî halifelerinin

15. Taberî, *a.g.e.*, c. 3, s. 108.
16. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 116.

davranışına damgasını vuran görece "liberalizm", yalnızca Muaviye'nin dönemini belirleyen siyasî seçimle ilgili değildi. Bilakis, ister "kabile", ister "akîde" alanında olsun, Havaric hareketini dar çerçevesinde sınırlandırmak içindi. Böylelikle de, Emevî liberalizmi Havâric'in tutuşturduğu ve Emevîlerin de son günlerine tekabül eden kendi son günlerine kadar bağlı kaldıkları "sürekli başkaldırı"ya girmemesi için, dinî ve fikrî seçkinlerin "tarafsızlaştırılması" için kaçınılmaz olan, zorunlu bir soluklanmayı amaçlayan bir tedbir olarak görünüyor. Pek tabiî ki, Muaviye dahil olmak üzere Emevîler, bu dinî ve fikrî seçkinleri, muhalefetlerini "söz"den "eylem'e taşıdıklarında ya da bunu tehdit eden davranışta bulunduklarında cezalandırmakta tereddüt etmediler. Sözgelimi Muaviye; Emevîlerin Ali bin Ebî Talib'e lanet okuması ile karşılık, camilerde Muaviye'ye lanet okumakta direnen Hucr bin Adi ve yandaşlarına böyle davranmıştır. Bu grup, muhalefetini Muaviye'nin Kûfe valisi Ziyad'la doğrudan bir çatışmaya dönüştürmüştü. Vali, bu grup aleyhine, "itaatten çıktıklarına, birliği bozduklarına, halifeye lanet ettiklerine, savaş ve fitneye çağırdığına, çevresinde toplananları bey'ati bozmaya ve mü'minlerin emîri Muaviye'yi tanımadıklarına dair, yetmiş kişiye tanıklık ettirdi. Ziyad onları; Muaviye'ye gönderdi, o da yedisini idam etti.[17]

d) Tarafsız Kalanlar

Tam da islâm devletinde bu siyasi alanın ilk kez doğuşuna yardımcı olan etkenleri belirtirken; Osman zamanında fitneye karışmayan, Ali ile rakipleri arasındaki çatışmada tarafsız bir tutum takınanların rolüne işaret etmeliyiz. Bu bağlamda tarihî kaynaklarımız şunu belirtiyor: Sahabeden bir grup, Osman zamanında fitneden uzak kaldılar. Ali'yle bey'at edilince; başlarını Mekke'ye kaçan Ensar, Muhacirler ve bazı Kureyşlilerin çektiği bir bölük insan bu bey'atten kaçındı.[18] Kaynaklar şunda sözbirliği ederler: Abdullah bin Ömer bin Hattab, Sa'd bin Ebi Vakkas, Muhammed bin Mesleme ve başkaları Ali'ye bey'at etmekten geri durdu. Ali, Talha ve Zübeyr'le savaşa çıkmaya niyetlenince, onunla veya onlarla birlikte gitmekten kaçındılar. Rivayetler şöyle diyor: Talha ve Zubeyir, İbn Ömer'den kendileriyle birlikte olmasını istediler. Çekimser kaldı ve şöyle dedi: "Ben bir Medineliyim. Başkaldırmakta sözbirliği ederlerse, ben de onlarla hareket ederim Böyle bir niyetleri yoksa, ben de başkaldır-

17. Taberî, *a.g.e.*, c. 3, s. 13.
18. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, c. 3, s. 98; İbn Kesir, *a.g.e.*, c. 7, s. 237.

mam."[19] Ali, Talha ve Zübeyr'le savaşa çıkmaya hazırlandığında, Medine halkından kendisiyle olmalarım istedi, ama onlar buna pek yanaşmadılar. Abdullah bin Ömer'e haber gönderdi Kendisiyle birlikte hareket etmeye çağırdı. Şu cevabı verdi: "Ben Medineli biriyim. Bu işe girdiler, ben de onlarla birlikte (bey'ate) girdim. Onlar giderlerse, ben de giderim. Gitmezlerse ben de gitmem:"[20] Muhammed bin Mesleme, Hz. Peygamber'in kendisine "müslümanlar çatıştığında fitneden kaçınmasını" buyurduğunu söyleyerek özür beyan etti.[21] Sa'd bin Ebî Vakkas, Ali'nin gönderdiği Ammar bin Yasir'e "kaba sözlerle" cevap verdi.[22] Başka bir kaynakta şunlar yazılıdır: Sahabeden bir grup, savaştaydı. "Osman'ın öldürülmesinden sonra Medine'ye döndüler. Onlar savaşa çıkarken, insanlar içinde görüş ayrılığı yoktu. Şöyle dediler: Yanınızdan birlik halindeyken ve görüş ayrılığı yokken ayrıldık. Geldik, bir de ne görelim ki siz parça bölük olmuşsunuz. Kiminiz şöyle diyor: Osman, haksız yere öldürüldü. Kendisi ve çevresi adaletliydi. Kiminiz ise şöyle diyor: Ali ve çevresi daha ehliyetliydi. Hepsi güvenilir ve inanılır kişilerdir. Biz her ikisinden uzak durmayız, onları lanetlemeyiz, aleyhlerine tanıklık etmeyiz. Onlarla ilgili kararı Allah'a bırakıyoruz."[23] Bazı araştırıcılara göre, bunlar tarafsız bir siyasî parti (akım) olarak Emevîler çağında ortaya çıkan Mürcie'nin de temelidir.[24] Bu konuya daha sonra döneceğiz.

Çatışmaya girmekten kaçınan, tarafsızlığı yeğleyen ve buna çağıranlardan birisi de, Osman'ın Kûfe amili Ebu Musa el-Eş'arî'dir. Ali onu, Eşter'in talebiyle bu görevinde bırakmıştı. Talha ve Zübeyr, savaşa hazırlık yaparken Ali, oğlu Hasan ile Ammar bin Yasir'i Kûfe halkını kendisini desteklemeye çağırmak üzere gönderdi. Ebu Musa, onların karşısına durdu ve insanları tarafsız kalmaya çağırdı. Hasan ile Ammar, camide insanları Ali'yi desteklemeye çağırırken, Ebu Musa kalkıp bir konuşma yaptı: "Ey insanlar! Beni dinleyin. Mazlumun sığındığı, korkanın içinizde güven duyduğu, Arapların temeli olun. Biz Muhammed (s.a.v.) ashabı, duyduğumuzu iyi biliriz. Fitne gelince işler karışır, gidince düzelir... Kılıçlarınızı kınından çıkarın, yaylarınızı yöneltin, oklarınızı gönderin, kirişlerinizi kesin, evlerinizden ayrılmayın. Bütün niyetleri

19. Taberî, *a.g.e.*, c. 3, s. 13.
20. İbnu'l-Esir, *a.g.e.*, c. 3, s. 105.
21. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyase*, c. 1, s. 53.
22. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s.
23. İbn Asâkir'den Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 53.
24. Ahmed Emîn, a.g.e., s. 279. Mürcie ve başkalarına daha sonra yeniden döneceğiz.

hicret yurdundan çıkmak ve emîrlik işini bilenlerden ayrılmaksa, Kureyş'i bırakın da dağılıp gitsinler. Eğer böyle yaparlarsa, kendileri için yapmış olurlar. Aksi halde, kendi aleyhlerine iş yapmış olurlar, kan dökülmesine sebep olurlar. Beni dinleyin, dağılmayın. Beni dinleyin, bu dininiz ve dünyanız esen olsun"[25] "Kabile" bu tutumu desteklemekle birlikte (Kureyş savaşıyor; biz Kureyş'ten olmayanlar onu kendi haline bırakalım), bu metinde, "akîde"yi insanları tarafsızlığa yöneltmede kullanan bir sözcük öbeği vardır: Kureyş, "emîrlik işini bilenlerden ayrılma"yı yeğledi. Zübeyir, Talha ve Ali, Medine'den ve "dini bilen kişiler" olan halkından ayrıldı, emîrliği yeğledi. Basra ve Kûfeye adam ve mal arzusuyla geldiler. İşte bu, gerçekte, İbn u'l-Arabı'n kaydettiği ve bu paragrafın başlarında sunduğumuz olguya, Umera'nın Ulema'dan ayrılması olgusuna yol açan ilk adımdır.

Bu olgu Ali yandaşlarından bir grubun siyasetten kesin olarak ayrılmasıyla güç kazandı. "Çünkü Hasan bin Ali (a.s.), Muaviye'ye bey'at ettiğinde ve işi ona teslim ettiğinde, Hasan'dan, Muaviye'den ve bütün insanlardan [çekişen taraflardan] ayrı durdular. Zira, Ali'nin yandaşıydılar, evlerinden ve mescidlerinden ayrılmadılar ilim ve ibadetle ilgileniyoruz dediler..."[26]

Burada, hadis ravilerinin, insanları Ali ile Muaviye arasındaki çatışmaya girmekten kaçınmaya ve tarafsız kalmaya teşvik konusundaki rolünü de belirtmeliyiz. Ebu Musa el-Eşarî, böyle yapanların ilklerindendir. Ebu Musa, Hasan bin Ali ve Ammar bin Yasir arasında Kûfe camisinde geçen bir tartışmada, bu son ikisi Ebu Musa'yı, insanların Zübeyr ve Talha'ya karşı Ali'ye katılmalarını engellemiş olması yüzünden protesto ettiler. Hasan, ona söyle dedi: "Ey Ebu Musa! İnsanları bizden niye uzaklaştırıyorsun? Bizim bütün gayemiz, işi düzeltmek. Mü'minlerin emîrinden daha önemlisi olamaz." Şu cevabı verdi: "Anam babam sana feda olsun, doğru söylüyorsun. Ama müsteşar, güvenilir kişidir. Rasulullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu işittim: İleride fitne olacak. O sırada oturan kalkandan; kalkan yürüyenden, yürüyen binenden daha iyi olacak."[27] Buharî, Sahih'inde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) fitnelerden sakındırdığı bir grup hadisi belirtir. Yukarıdaki hadisi de Ebu Hureyre'den nakleder. İnsanları fitne-

25. Taberî, *a.g.e.*, c. 3, s. 26.
26. El-Mâlatî, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida*, s. 36. Ayrıca şunu ekliyor: "Bu yüzden onlara Mu'tezile dendi." Böylece onları, bu adla ünlü kelam mezhebi mensupları olarak değerlendirdi. Konuya ileride yeniden döneceğiz.
27. Taberî, *a.g.e.*, c. 3, s. 26.

den uzaklaşmaya teşvik eden ve bu sırada Ali ile Muaviye çatışmasında çokça yaygınlaştığı muhtemel olan hadislerden biri de şudur: Bir adam şöyle dedi: Ali ile Muaviye arasındaki fitne gecelerinde silahımla çıktım. Bekr ile karşılaştım. "Nereye gidiyorsun?" diye sordu. Dedim ki: "Rasulullah'ın (s.a.v.) amca oğlunu desteklemeye." Bunun üzerine Rasulullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu söyledi: "İki müslüman kılıçlarıyla birbirine yöneldiğinde ikisi de cehennemdedir." Bunun üzerine, "Kâtili anlıyoruz da maktul niçin böyle olsun?" diye sordular. Şu cevabı verdi: "O da arkadaşını öldürmek niyetindeydi."[28] İnsanları çatışmadan uzak tutma noktasında birleşen daha pekçok hadis vardır. Çatışmadan uzak durmak demek, sözünü ettiğimiz açıdan, "kabile"den uzak durmak demektir. Kabileden uzak durmak, "birey"in görüş alanını genişletir, dolayısıyla "kabile" çerçevesinin dışında, siyasî ve dinî sorunların tartışıldığı bir alanın doğuşu da sağlanır.

e) Fitneden Uzak Duranlar ve İlimle Uğraşanlar

Fitnelerden uzak duran ve "ilim"le uğraşmayı yeğleyenlerden, "kurrâ", muhaddisler ve kussâs (vaizler) vb. daha belirginleşmiştir. Bu grup, insanların saygısını kazanan ve halifenin özel ihsan yaptığı sosyal bir güç olarak Muaviye döneminden itibaren belirmeye başladı. Üyeleri birbirlerine çıkar bağlarının (özellikle halifenin ihsanının) desteklediği meslek bağlarıyla bağlıydı (Kur'an okuma, öğretim, vaaz, kısacılık,..). Bunlar, "kabile" çerçevesinden özerk bağlardı. Bu grubun başında, pekçok bilgin ve eşraf vardı. Öğrenim amacıyla veya çıkar dürtüsüyle mevalînin (Arap kökenli olmayan müslümanlar) bir bölümü de onlara katılmıştı. "Kurrâ" grubunun pekçok olayda açık bir siyasî rolü vardı. "Kabile" etkisiyle, hatta dinî dürtüler veya çıkar temelli, bazan şu, bazan da öteki grupla yardımlaşıyordu.[29] Bunlara, Muaviye döneminde ve genel olarak Emevîler çağında yargının sahip olduğu bağımsızlığı da eklemeliyiz. "Emevîler bir grup, bilginler bir grup oldu" olgusunun, kurrânın, yargıçların ve müftülerin bağımsızlığında çok olumlu etkisi vardı. "Emevîler döneminde yargının iki belirgin niteliği vardı; 1) Yargıç, içtihadının sonucuna göre hüküm veriyordu. Çünkü yargıcın bağlandığı dört mezhep henüz ortaya çıkmamıştı. Bu çağda yargıç, hükmü Kur'an, sünnet veya icmadan çıkarıyor, ya da kendisi ictihad yapıyordu. 2) Yargı, siyasetten etkilenmiyordu. Çünkü yargıçlar, hü-

28. Buharî, *Sahih*, c. 9, s. 92.
29. Salih Ahmed el-Ali, *et-Tanzîmâtu'l-İctimâiyye ve'l-İktisâdiyye fi'l-Basra fi'l-Karni'l-Evveli'l-Hicrî*, s. 44.

kümlerinde bağımsızdı, devletin eğilimlerinden etkilenmiyorlardı. Serbestçe hareket ediyorlar, sözleri vali ve haraç (maliye) memurlarına bile geçiyordu."[30]

Emevîler döneminde "kabile" çerçevesinden özerk ve bağımsız siyasî-dinî alanın kurulmasında rolü bulunan sosyal güç olarak doğan dinî gruplardan birisi de, kimisi sahabeden, kimisi tâbiînden olan "abidler ve zahidler" grubudur. Kimileri biricik dayanak olarak Kur'an ve sünneti almıştı. Dünyayı ve süslerini terkederek ve basit yaşamayı seçerek kendilerini ibadete verdiler. Bir kısmı dayanaklarını genişletti. Peygamber kıssalarına ve "salih kişiler"in haberlerine tutuldu. Bunların bir bölümü, halkın dinî ve özellikte siyasî muhayyilesinin oluşturulmasında önemli rol oynayan vaiz ve kıssacıydı. Bir kısmı, devletin kuşatma girişimine rağmen, ondan bir anlamda bağımsızdı. Hatta bazıları "iyiliği emretme, kötülükten alıkoyma" ükesine dayanarak, açık muhalefet yapıyordu; tıpkı Ebu Zer el-Gıfarî, Ubade bin es-Samit ve Ebu'd-Derdâ'nın Osman'ın Suriye valisiyken Muaviye'ye karşı yaptıkları gibi. Bunlar, aynı yöntemi sürdüren yandaşlarını da yetiştirmişlerdi.[31]

4. Yeni Sosyal Güçlerin Doğuşu: Mevâlî

Bununla birlikte, "Muaviye'nin siyaseti", Haricîlerin fikrî ve askerî rolü, kurrâ, yargıç, kıssacı, âbid ve zahidler gibi fitnelerden uzak duranların rolü gibi belirttiğimiz etkenler, "kabile" toplumunun dışında gelişen ve bağımsız-objektif bir karşıtı olarak belirmeye hazırlanan yeni sosyal güçler olmasaydı, Emevîlere karşı "savaş"ın siyaset aracılığıyla yapıldığı ve fikrî alanına da genellikle "kabile"nin elverişli olmadığı ideolojik sorunların ortaya atıldığı siyasî alanın kuruluşuna olumlu etki yapmayacaktı. Bunlar, fetihlerle hacmi genişleyen mevâlî "tabaka"sıydı. "Asker bir grup, halk başka bir grup" olduktan sonra, halkın saflarındaki çoğunluğu oluşturmaya başlamıştı.

Emevîler döneminde "mevali", bütün Arap olmayan müslümanlara deniyordu. Arap kabileleri fetih ordusu olarak çeşitli ülkelere dağılmış olduğundan, Medine veya Kûfe ve Basra'da kalanlar, ya askere alınmayanlar, ya da askere alınmayanlar hükmünde olan "emekliler'di. Hepsi de "kabile" çerçevesinde "ganimet"ten, ata ve haraçtan geçimlerini sağlıyorlardı. Böylelikle, servet unsuru, "karanlıklardan kurtarmak, aydınlığa çıkarmak üzere Arapların

30. Hasan İbrahim Hasan, *Tarihu'l-İslâm*, c. 1, s. 487-488.
31. Bu âbid ve zâhidler konusunda ayrıntı için bkz. Hüseyin Atvân, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fi Bilâdi'ş-Şam fi'l-Asri'l-Umevî*, s. 109.

"İslamı getirdiği" bu mevali'ye tepeden bakmaya dayalı aristokrat kabilesi bir tutumun doğması için, "kabile" muhayyilesiyle yardımlaşıyordu.

Evet, mevalînin hukukî açıdan konumu, özgür insanlar oluşlarıydı. Ama fiilî olarak onlar, Araplarla aynı mertebede kabul edilmiyorlardı. Bazı kaynakların uzun uzun anlattığı ve örneklerini belirttiği, sosyal ayrım ve siyasî dürtüler vardı. Bu çerçevede belirtilenlerin çoğu "özel" durumlardan ibaret olmakla birlikte, çünkü genellikle bunlar günümüzde evlerdeki hizmetçilere, özellikle de Körfez'deki "Asyalı" hizmetçilere çok benzer durumdadırlar. Bu "durumlar"ın sosyal içeriği kendini kesinlikle zorunlu kılıyordu. Şu örnek belirtilebilir: Kabile aristokrasisinin adamları, kızlarını mevaliyle evlendirmiyordu (bugün de öyle yapılmıyor mu?) Ayrıca Emevî iktidarı, siyasî makamlar şöyle dursun, onlar, yargıçlığa bile nadiren tayin ediyordu. Bunun da ötesinde, mevalîyi sosyal ilişkiler düzleminde daha aşağı mertebeye düşüren aristokratik tutum türleri hakim oldu: "(Araplar) onlara künye vermiyor, yalnızca adlarıyla ve şanlarıyla çağırıyor, onlarla aynı safta yürümüyor, törende onları öne geçirmiyorlardı. Yemeğe gelirlerse, başlarında dikilirlerdi. Yaşı, erdemi ve bilgisi dolayısıyla mevlaya yemek verince, dışarıdan bakanın Arap olmadığını ayırdetmesi için, sofranın bir köşesine iliştirirlerdi. Araplardan biri gelince, onları cenaze namazı kıldırmaya çağırmazlardı."[32] Bu konuda, şu olay anlatılır: Arap kabile aristokratlarından biri, mevaliden birini namaz kıldırmak için öne sürdü. İnsanlar buna şaşkınlıkla bakınca, şöyle dedi: "Onun arkasında namaz kılarak Allah için alçakgönüllü olmak istemiştim." Denildiğine göre, yanından bir cenaze geçince "bu kim?" diye sorarmış, "Kureyşli" dediklerinde "Ah zavallı kavmim" dermiş, "Arap biri" dediklerinde "Ah zavallı ülkem" dermiş, "mevla biri" dediklerinde ise "O Allah'ın mülkü; dilediğinden alır, dilediğine verir." dermiş.[33] Bu aristokratik tutum, yalnızca kabile önderlerine özgü değildir. Zühd ve takvasıyla tanınan kişilerde bile görülebilir. Sözgelimi şu olay belirtilebilir: Zahidlerden biri, mevaliden birine şöyle demiş: "Allah senin gibisinin sayısını çoğaltsın." Bu mevalî, daha önce ona "Allah senin gibilerin sayısını çoğaltmasın." demişti. Biri, bu zahide, "O sana ileniyor, sen ona dua mı ediyorsun?" deyince, şu cevabı verdi: "Evet, yollarımızı süpürüyorlar, mestlerimizi yamıyorlar, giysilerimizi dikiyorlar."[34]

32. İbn Abdrabbih, *el-Ikdu'l-Ferîd*, c. 3, s. 326.
33. İbn Abdrabbih, *a.g.e.*, c. 3, s. 326.
34. İbn Abdrabbih, *a.g.e.*, c. 3, s. 327.

Emevîler dönemindeki kabile aristokrasisi, (her zaman olduğu gibi) sanatları ve el emeği işleri küçümsüyor, onları yalnızca mevalînin işi olarak görüyordu. Şöyle diyorlardı: "Delgi (biz); terzide, öğretmenlerde ve yüncülerde olur. Çünkü onlar, zimmîlerin (azınlıkların) işidir." Bunun, da ötesinde, ilim ve dinde derinleşmenin "Kureyşli"ye yakışmadığını düşünürlerdi. Çünkü o, kabilenin "eşraf'ındandı. Şöyle diyorlardı: "Kureyşlıye; haberler ilmi, yani Arapların haberleri, günleri, öyküleri (tarih) dışında, herhangi bir ilme dalmak yakışmaz." Durum, işte böyleydi. "Kabile" aristokrasîsî "ganimet"ten geçinirken, fey ve atadan büyük servetler toplarken ve lüks içinde yaşarken, fetihe asker olarak katılsalar bile mevalî "ganimet" payından yoksundu. Sanat, ev işi, çiftçilik ve öğretim işlerinde çalışarak geçinirlerdi.

Öyle görünüyor ki, saygın bir sosyal mertebeyi, dolayısıyla "otorite"nin bir türünü kazanabilecekleri biricik alanın, "ilim" alanı olduğunu çok erkenden kavramışlardı. Böylelikle onların pekçoğu dinde derinleşmeye, Hz. Peygamber'in haberlerini ve hadislerini toplamaya yönelmişti. Çok geçmeden, bunlar, özellikle sahabe kuşağından sonra, ilim alanında belirginleşmişti. Yakut el-Hamevî, şunu belirtiyor: "Abâdile, yani Abdullah bin Abbas, Abdullah bin Zübeyr ve Abdullah bin Amr bin el-Âs ölünce, fıkıh, bütün bölgelerde mevalîye geçti." Bundan sonra Mekke, Yemen, Yemame, Basra, Kûfe, Suriye ve Horasan fukahasını tek tek inceler, hepsinin mevalîden olduğunu görür. Bunlardan, fakihi bir Arap, yani Said bin el-Müseyyeb olan Medine farklılık gösterir. Fıkıh alanında olan, dil, haberler, megazî (savaşlar) ve tarih alanında da olmuştur. Çünkü, bütün bu ilimlerle uğraşanlar, onların kurucusu da olan mevalînin Abdülmelik bin Mervan döneminde divanların Arap çalıştırılması, burada çalıştıklarından ötürü, mevalîyi Arap dilini ve edebiyatını da öğrenmeye yöneltmişti. Böylelikle de, hadis, fıkıh ve Arapça bilgini öteki meslektaşları gibi gözle görülür bir sosyal konuma eriştiler.

Mevalînin saflarında, sahabeyle yaşayan, "onlardan ilim alan" ve sonraki kuşaklara ilmi yayan ilk kuşağın oluşturduğu özgün gelişimin yanısıra, sayıca da büyük bir gelişim vardı. Bu gelişim, kabile aristokrasisine baskı yapan ve onları tehdit eden sosyal bir güç olmalarına yol açtı. Sözgelimi Kûfe'de, mevali Arapların eşrafını camilerde ilk saflarda sıkıştırmaya başlayacak kadar kalabalıktı. Bu, Ali bin Ebî Talib döneminden itibarendir. Rivayete göre, mevalî, camide ilk safları tutarmış. Ali bin Ebî Talib insanlara namaz kıldırmak için camiye girince, bu eşraftan biri şöyle bağırmış: "Sana yakın olmamıza rağmen ey mü'minlerin emîri, bu kırmızılar (mevalî) bize üstün geldi." Rivayet, Ali

bin Ebî Talib'in diliyle, mevalinin elde edeceği güç ve üstünlüğü anlatıyor, Ali'nin bu tür protestoları önlemekten aciz kaldığını belirtiyor. Ali ona şu cevabı verdi: "Allah'ın yakınlaştırdığı bir topluluğu uzaklaştırmamı isteyen bu kaba adamları uyarsam beni kim mazur görebilir? Yemin olsun ki, başlangıçta sizin yaptığınız gibi, onlar sizinle şimdi din konusunda çatışacak."

Bu fiilen olmuştur. Bir grup mevalî, başlarında Küfe'li, Haris bin Kâb oğullarının mevlası Ebu Ali olduğu halde, yönetime başkaldırdı. Bu Mevalînin ilk isyanıydı (h. 43). Mugîre bin Şube, onlara Buceyle'den birini gönderdi. Ebu Ali, onlara şu konuşmayı yaptı: "Ey yabancılar! Bu Araplar (Haricîler) bizimle din konusunda savaşıyor. Ne dersiniz?" Şöyle seslendiler: "Biz doğruya ileten anlamadığımız bir Kur'an'ı dinledik, ona inandık. Rabbimize hiç kimseyi ortak koşmayacağız. Allah, peygamberimizi bütün insanlara göndermiştir, kimseye özgü kılmamıştır." Onlarla savaştı ve onları öldürdü,"[35] İbnul-Eş'as ve Abdullah bin el-Cârûd, Haccac başkaldırınca, Haccac mevalîye gitti, Eş'as'ın ordusunun büyük bölümünü oluşturuyorlardı. Onlara şöyle dedi: "Siz zayıf yabancısınız. Köyleriniz, size daha yaraşır." Onları darmadağınık etti, istediği yere sürgüne gönderdi. Her birinin eline gönderdiği yerin adını damgaladı."[36]

Devletin merkezi olan Şam'da ise, Muaviye'yi korkuya düşürecek ve bir kısmını öldürmeyi düşündürtecek kadar çoktular. Şöyle rivayet edilir: "Arap ileri gelenlerinden Ahnef bin Kays ile Semura bin Cundub'u çağırdı, onlara şöyle dedi: "Bu kırmızıların çoğaldığını görüyorum. Selefe sövdüklerine tanık oluyorum. Araplara ve iktidara karşı bir kıpırtılarını sezer gibiyim. Bir kısmını öldürmeyi, bir kısmını da çarşıların kurulması ve yolların bayındırlığı için bırakmayı düşünüyorum. Ne dersiniz?" Ahnef bin Kays, mevalînin yeni toplumun, velâ (himaye) ve başka yollarla her yanından aşılan "kabile" toplumunun bünyesine girişlerinin boyutunu gösteren bir cevap verdi, şöyle dedi: "İçimin kaldırmadığını düşünüyorum: Ana bir kardeşim, dayım ve mevlam. Soyumuz karıştı."[37] Muaviye, bu tasarıdan vazgeçti. Deneyimli bir siyasetçi olan Muaviye'nin "mevalînin bir bölümünü öldürme"yi ciddî olarak düşündüğünde kuşkulanılabilirse de, bu "danışma"yı, haberin kendilerine gitmesi, onları tehdit etmesi ve kendilerine çeki düzen vermeleri için yaptığı uzak bir olasılık değildir.

35. Ya'kubî, *Tarih*, c. 2, s. 160.
36. İbn Abdrabbih, *a.g.e.*, c. 3, s. 329.
37. İbn Abdrabbih, *a.g.e.*, c. 3, s. 326-327.

Basra'da ise, mevalînin sayısı h. 50 yılında kent halkının üçte birini buluyordu. Oysa Basra, doğuyu fethetmekle yükümlü Arap ordularının merkeziydi. Oradaki mevalînin ve yabancıların sayısı hızla arttı. Paris ve Horasan'ın mevalîsine ek olarak, oraya ticaret için gelen yabancılar da vardı. Çünkü, bilindiği üzere Horasan çok önemli bir ticaret merkeziydi. İşte bu durum, oradaki sosyal hayatın çeşitlenmesine yol açtı. Bir tür "liberalizm"e tanık oldu. Müslüman sakinlerinin pekçoğu dinî yükümlülükleri yerine getirmekte ağır davranıyordu. Bunun etkili ideoloji alanına yansıyacaktı. Nitekim, orada tamamen kaza ve kader olucu itibarıyla "ibahî" (serbestçe tutumun meşrulaştırılması için "cebir" (iradesizlik) düşüncesi kullanılacaktı. Ayrıca, insan için yalnızca Allah'ı tanımak yeter, ibadetler ve dinî farzlar imandan bir bölüm değildir düşüncesi de yayılacaktı. Bunları daha sonra göreceğiz. Siyasî alanda ise, bilindiği üzere Basra, hem fırka ve hiziplerin merkeziydi, hem de orada kimi camilerde açıktan, kimi de yeraltında ve bazı kadınların evlerinde gizlice propagandacı yetiştirme merkezleri de vardı. Yine bilindiği gibi, Basra mevalisi, daha önce işaret ettiğimiz İbnu'l-Eş'as'ın isyanı gibi, Emevîlere karsı pekçok başkaldırıya katıldılar. Haricîlerin saflarında, çok sayıda mevali savaştı. Çünkü rivayete göre Ezârıka'dan ünlü haricî devrimci Kutrî bin Fucâe'nin saflarında yaklaşık onbin mevalî savaşçı bulunuyormuş. Muhelleb bin Ebî Sufra, onlarla savaşa hazırlanınca, askerlerine şu konuşmayı yaptı: "Haricîlerin tutumlarını biliyorsunuz. Sizi ellerine geçirirlerse, dininiz konusunda sizi fitneye düşürürler, kanlarınızı dökerler... Topluluk, dirlik düzen ister. Onlar sizin sanatkârınız ve köleleriniz. Bunların sizin fey'inizi (hazine geçimliğini) ele geçirmesi ve harîminize girmesi, sizin kalıbınıza yakışmaz, bedenlerinizde ve dinlerinizde eksikliktir."[38]

Mevalînin, Emevî yöneticileri için oluşturdukları, özellikle Basra'daki tehdidin boyutunu gösteren olaylardan biri şudur: Abdülmelik bin Mervan'ın Irak valisi Haccac, Kûfe'deki idare merkezinden Basra'daki valisine, kendi deyimiyle "din ve dünyayı bozdukları" için Nabatlı mevalîyi sürgün etmesini emrettiği bir yazı gönderdi. Valisi ona şu cevabı yazdı: "Kur'an okuyanları ve dinde derinleşenleri hariç, Nabatîleri sürgün ettim." Haccac ise ona şu cevabı verdi: "Bu yazımı okuduğunda, çevrendeki doktorları çağır, kanını incelesinler. Sende Nabatlı bir damar bulurlarsa, onu kessinler." Bazı tarihçilerin belirttiğine göre, Şia'ya veya Havaric'e katılmalarından ürküyordu.[39]

38. Muberred, *Kâmil*, c. 2, s. 192.
39. Râğıb el-Isfahânî, *Muhâdarâtu'l-Udebâ*, c. 1, s. 218.

Hiç kuşkusuz, Emevilerin hesaba kattıkları ve sürekli başkaldırıyla kendilerine karşı silah kullanan Havârice veya teslim olmayan ve boyun eğmeyen, hatta Emevî iktidarına karşı Abbasîlerin kendileriyle ittifak yapıp etkisizleştirmesine dek bazan açıktan, bazan da gizlice direnip duran Şia'ya katılmalarından ürktüğü sosyal bir güç olarak mevalînin bu ölçüde güçlü biçimde ortaya çıkışı, Emevileri, devletlerinin kurucusu Muaviye'nin izinden giderek, eylemli değil; sözlü muhalefetle yetinenlere karşı bir ölçüde "liberal" siyasî tutum takınmaya yöneltti. Böylelikle, sosyal ve düşünsel hayat, hızlı ve çok önemli gelişmelere tanık olacaktır: Bir yandan kamu hayatında mevâlinin rolü artacak, ya sosyal bir yer edinmek amacıyla ittifak ve muvâlât (dostluk) yoluyla, ya da ticaret, sarraflık ve serbest işlerde "uzmanlar" rolünü oynamak suretiyle "kabîle"yi aşma çabalarını sürdürecekler, öte yandan da onların içinden düşünce, din ve siyaset alanında seçkinler ortaya çıkacak, pekçokları halifenin, emirlerin ve memurların çevresinde bulunacak, devletin siyasetini etkilemeye çalışacaktır. Böylece, içlerinden bir grubun bütün Emevî çağı boyunca "intelijansya" rolü oynadığını göreceğiz. İşte bunlar, dinî sorunlar konusunda "kelam"dan, "kabile'ye ve ideolojisine karşı "akîde" aracılığıyla siyaset yapmanın bir aracını çıkardı. Böylece, yükselen ve bastıran, ama beklenen, esasen mevalîden oluşan sosyal güçlerin daldığı bu çatışmayı bütün açıklığıyla yansıtan bir aydınlanma hareketini yönlendirdiler. Bu aydınlanma hareketi, kabile yapısını bilfiil aşmayı, aristokrasisinin bir bölümünde etkili olmayı, bizzat Emevî kabilesi ittifakının içinden bazı kabile önderlerini kendine çekmeyi başardı. Hatta bunun da ötesinde, başkaldırı yapmaya yol açmayı başardı. Bu başkaldırıların bir bölümü başarısız oldu, bir bölümü bir ölçüde başarılı oldu, bir bölümü ise "kabile"ye ve onun yönetim biçimine karşı "akide" adına yıkıcı bir başkaldırıyı, Abbasî başkaldırışını yönlendirebildi.

Bütün bunlara rağmen, belirtmek gerekir ki, Emevî çağının tanık olduğu, belirttiğimiz etkenlerin birleşmesi sonucu doğan, burada işaret ettiğimiz, ilerideki bir bölümde yeniden sözedeceğimiz aydınlanma hareketinin doğmasına izin veren bu siyasî alanın bir çeşit siyasî baskının yapıldığı bir alan olmakla birlikte, istikrar kazanmış bir alan olmadığını söylemek zorundayız. "Kabile", bütün çağ boyunca "iktidar"ın ve devletin sahibi olarak kalmıştır. Hatta, kabilelerin soy zincirlerinin ortaya konulmasıyla, cahiliye şiiri, haberler, eyyam ve kıssalar gibi eski Arap edebiyatının diriltilmesiyle önemi daha da artmıştır. Bu; kabile aristokrasisi saflarında olaylara bakışı yöneten sosyal bellekte "kabile"nin ortaya çıkışını destekledi. Şu kadar var ki, öteki dönemlerde olduğu

gibi bu dönemde de "kabile", siyasî uygulama ve siyasî akılda bir belirleyici olarak rolünü, ancak "ganimet"in harekete getirilmesî ve "akîde"nin bir çeşit ortaya çıkarılışıyla oynayabildiği "tabiî" bir düzenleme çerçevesinden başka bir şey değildi. Bundan sonraki paragrafla, bu üç belirleyicinin oynadığı rolün niteliğini tanımamız gerekecek. Bunu, bu bölümde ayrıları alanın izin verdiği ölçüde yapacağız.

5. Emevî Devletinde Siyasî Uygulamanın Belirleyicisi Olarak Kabile

Emevî Devletinin İslâm'daki "kabile" devleti olması, eski ve yeni tarihçilerin sözbirliği ettiği bir konudur. Bizi burada ilgilendiren, bu devletin kuruluşundan yıkılışına dek yaşadığı siyasî olaylarda "kabile"nin rolünü araştırmak değil. Bu, eski ve yeni tarih kitaplarında bolca işlenen bir konu. Güvenilir kökleşik başvuru kaynağı durumuna gelen bu konuyla ilgili yeni bazı incelemeler var.[40] Bizi burada esasen ilgilendiren, konumuz "Arap siyasî aklı" olduğu için, bu çağdaki siyasî uygulamanın belirleyicisi olarak "kabile"nin oynadığı rolü, ayrıntı sayılacak olayları ihmal ederek, özet ve genel biçimde açıklamaktır. Emevî Devleti, daha önce belirttiğimiz gibi bir siyaset devleti olduğu için, aşağıdaki soruya yanıt aramakta yoğunlaşmalıyız. Muaviye ve ondan sonraki Emevî halifeleri, "kabile"deki siyaseti nasıl uyguladı?

Burada, şu tarihî-sosyal gerçeği daha baştan belirtmek yararlı olabilir: Emevî çağında toplumun ve devletin yapısı, kabile yapısıydı. Bu doğru, ama yalnızca başat aile ve bu aile devletinin dayandığı "ordu"yu oluşturan "kabilelerin halkı" ölçeğinde. Irak, Faris; Horasan, Şam, Mısır; Mağrib vb. asıl yerlilerden oluşan "kentler halkınâ" (ehli'l-kurâ) ezici çoğunluğu oluşturuyordu, üretici güç onlardandı, "kabile" çerçevesine girmiyorlardı. Öyleyse, Emevî çağında "kabile", yalnızca Arap fatihlerden oluşuyordu. Yalnızca onlar "devlet sahipleri"ydi (ehl-u'd-devlet). "Kabile"deki siyasî uygulama, başkalarının değil, bunların saflarında gerçekleşiyordu. Konuyu iyice somutlaştırmak istersek, şöyle

40. Örnek olarak şunları sayabiliriz: Julius Welhausen, *Tarîhu'd-Devleti'l-Arabiyye min Zuhûri'l-İslâm ilâ Nihâyeti'd-Devleti'l-Umeviyye*, çev. Muhammed Abdulhadî Ebû Ride-Hüseyin Mu'nis, Kahire 1958; van Vloten, *es-Siyâdetu'l-Arabiyye ve'ş-Şia ve'l-İsrâiliyyât fi Ahdi Benî Umeyye*, çev. Hasan İbrahim-Muhammed Zeki İbrahim, Kahire 1923; Louis Massignon, *Hıtatu'l-Kûfe*, çev. Takıyyuddîn bin Muhammed el-Mısmaî, Saydâ 1946; Salih Ahmed el-Ali, *et-Tanzîmâtu'l-İctimaiyye ve'l-İktisâdiyye fi'l-Basra fi'l-Karni'l-Evveli'l-Hicrî*, Bağdat 1953; İhsan en-Nass, *el-Asabiyyeti'l-Kabliyye ve Eseruhâ fi'ş-Şi'ri'l-Umevî*, Beyrut 1964; Henri Lammens, *Etudes sur le Siecle des Omayyades*, Beyrut 1930; Henri Lammens, *Etudes sur le Regne du Calife Omaiyyade Moawia*, Leipzig 1908.

diyebiliriz: *Arap fatihlerden oluşan bir "ordu" vardı, devlet onun oldu. Devlet, ordunun devletiydi; ama ordu, devletin ordusu değildi.* Öte yandan Hulefâ-i Raşidîn çağında durum tamamen farklıydı: Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Medine'de kurduğu ve dört raşid halifenin halef olduğu davet devletinden oluşan bir devlet vardı. Bu devletin, başlangıçta muhacirlerin ve ensarın, daha sonra da bunların, yanısıra Mekke'nin fethinden riddet savaşına dek müslüman olan Kureyşlilerin gönüllülerinden oluşan bir ordusu vardı. Ömer bin Hattab, fetih için kabileleri askere aldığında, bu kabileler Medine devletinin ordusuydu. Ne var ki, Osman'a karşı yapılan ve Ali ile Muaviye arasındaki savaşla biten başkaldırı, durumu tamamen değiştirdi. Osman'ın öldürülmesi, "ordu"su bulunan Medine devletinin dönemini tamamladığı anlamına geliyordu. Ali ile Muaviye arasındaki savaş, Medine devletinin ordusu içindeki iç savaş demekti. Bir bölük, ötekine üstün geldi. Bu ordudan üstün olan bölük, devletini kurdu. Bu devletin, Buhtünnasr veya İskender devleti türünden "askerî" bir devlet olarak doğması olanaksızdı. Çünkü, Emeviler çağında devletini kuran ordu, profesyonel bir ordu değildi, askere alınan kabileler topluluğundan oluşuyordu. Bu devlet ordudaki ilk siyasî sorun, şu soruda kendini gösteriyordu: Bu kabile asker toplumunda, sivil siyasî başkanlık ve önderlik nasıl sağlamlaştırılacaktı?

Muaviye, bu soruya, göreve gelişinin ilk yılında, Medine'de okuduğu ve siyasetinin dayanacağı "temeller"i belirlediği bir hutbede yanıt verdi: "Yönetimi, sizin sevginizi kazanarak ele geçirmedim... Bu kılıcımla sizinle büyük bir mücadele yaptım." Daha önce belirttiğimiz gibi, onlara "iyi yeme ve güzel içme"ye dayalı siyasî bir sözleşme önerdi. *Öyleyse, iktidarın temeli "mücadale", üslubu "yeme ve içme'dir.* Geriye, meşruluk sorunu kalıyor. Devlet, her şeye rağmen islâm'ın devletidir, onunla kuruldu, onun için var, onsuz varlık gerekçesini kaybeder. Bu islâm devleti, bir Kureyşli olan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eliyle kurulduğuna ve ondan sonra ashabı aralarındaki anlaşmazlığı "Araplar, Kureyş'in yalnızca bu kolunu destekler" temeline dayanarak çözmüş olduğuna göre, İslâm devletinde bu döneme kadar tarihî bir meşruluk vardı. Muaviye; bu meşruluğu "imamlar, Kureyş'tendir" hadisiyle vurguladı. Bu hadisi daha önce belirtmiş olmakla birlikte (*Dördüncü Bölüm,* 2), bu söylem, daha önceki söylemin izin vermediği şeyi ortaya çıkarmak için bu hadisin metnini yeniden vermemizi gerektiriyor. Bu hadis şöyledir: "Muhammed bin Cubeyr bin Mut'im, Muaviye'yle, yanında Kureyş'ten bir heyet olduğu halde görüştüğünden söz ediyordu. Abdullah bin Amr bin el-As, Kahtan'dan bir hükümdar çıkacağından söz etti. Muaviye öfkelendi. Ayağa kalktı, Allah'a bamdü senadan

sonra, şöyle dedi: Bazılarınız Allah'ın kitabında olmayan, peygamberin sünnetinden de nakledilmeyen kimi sözler ediyorlar. Bunlar sizin cahilleriniz. Sahiplerini sapıtan hayallerden sakının. Rasulullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu işittim: "Bu iş, Kureyş'tedir. Dini ayakta tuttukları sürece, içinizden onlara düşmanlık edeni, Allah yere çarpar."[41]

Muaviye, devletini işte bu üç temel üstüne kurdu; ondan sonraki Emevî halifelerinin de dayanağı bunlar olacak: **Mücadele, birlikte yeme, Kureyş'in meşruluğu.** Öyleyse, bu paragrafta yola çıktığımız soruşu: Muaviye, siyaseti "kabile"de nasıl uyguladı? Bu soru, bizzat bu temeller konusundaki sözün ayrıntısında cevabını buluyor: Emeviler, "kabile"de siyaseti mücadele, birlikte yeme ve Kureyş meşruluğuna sarılma sayesinde uygulamıştır. "Birlikte yeme", ganimet çerçevesine girdiğine göre bu konuyu, bundan sonraki bölüme bırakacağız. Öyleyse Kureyş meşruluğuyla başlayalım.

Belirtilen bu hadisin metnine yeniden dönersek ve bundan önceki bölümde belirttiğimiz, Yemen'i, Kinde'yi ve "Kahtanî" hadisini ele aldığımız veriler ışığında okursak, rivayetinde gözönüne alınması gereken bir boyutu görebiliriz: Konuşma, meclislerde Abdullah bin Amr bin el-Âs'ın da içlerinde bulunduğu devlet adamlarının meclislerinde, "Kahtân" konusunda yapılıyordu: "Kahtan"dan bir hükümdar çıkacak." Niçin? Acaba, önceki bölümde verdiğimiz "Kahtanî" hadisi, yalnızca bunu mu düzenliyordu? Ne var ki bu hadis, Kahtanî'nin ortaya çıkışını kıyamete yakın olarak belirtiyordu. Yoksa Abdullah bin Amr bin el-Âs, "kıyametin yakın" olduğunu mu hissediyordu? "Kıyametten, devletin bir topluluktan ötekine geçişini anlarsak, buna olumlu yanıt verebiliriz. Gerçekten de, Muaviye döneminde, Abdullah bin Amr bin el-Âs'a ve başka Kureyşlilere, beklenen "Kahtanî"nin ortaya çıkışının yakın olduğuna, dolayısıyla devletin onun kavmi olan Yemenlilere geçeceğini hissettirebilecek bir durum vardı. Çünkü Muaviye, Yemenli Kelb kabilesiyle bir evlilik bağı kurmuştu. Oğlu Yezid'in annesi olacak karısı Meysun'la evlenmişti. Musviye'nin büyük devlet adamlarından biri olan Saîd bin el-Âs da aynı kabileye damat olmuştu. Bu türden evlilik ilişkisi, her şeyden önce siyasî bir ilişkiydi. Bunun da ötesinde, Muaviye ile bu Yemenli Kelb kabilesi arasında gerçek bir siyasî ittifak da vardı. Bu kabile, Suriye'deki kabilelerin en güçlüsüydü. Bu siyasî ittifak, şunları içeriyordu: Muaviye, ikibin kişiye, ikişer bin (yıllık atâ) verecek; ölürse yerine oğlu veya amcasının oğlu geçecek; buyurma, yasaklama,

41. Buharî, *Sahih*, c. 5, s. 13.

meclisin başında bulunma (öncelik), her türlü karar alma onlara danışarak ve görüşleri alınarak olacak.[42] Sonuçta Yemenli bu Kelb kabilesi, devletin sahibi oldu. Böylece, işi tek başına elinde tutma ve Mudarlıları yoketme beklentisi doğdu. Bir gün Muaviye, Yemenlilerden birinin şöyle dediğini öğrendi: Şamda Mudardan hiç kimseyi bırakmasam diye içimden geçiyor. Hatta Şam'daki her Nizarlıyı çıkarıncaya dek oturmak istemem.[43]

Öyleyse, Abdullah bin Amr bin el-Âs, meclislerde "Kahtan"dan bir hükümdar çıkacağından söz ederken, gerçek ürküntüleri dile getiriyordu. Belki de bu hadis, onu çok iyi kavrayan, Muaviye'ye bir iletiydi. Hatta nakledildiğine göre, bizzat Muaviye, Umeyye oğullarının iktidarına karşı Yemenli kabilelerin oluşturmaya başladığı bu tehlikeyi iyice sezmiş, kendileriyle yaptığı ve daha önce gördüğümüz gibi kendinden sonra işin oğluna ait olacağını düzenleyen anlaşmanın içeriğini bu kabilelere hatırlatmaya yöneldi. Ayrıca, Abdullah bin Amr hin el-Âs'ı korkutan şeyden korkma olasılığı bulunan Emevî ailesine de hilafetin "şer'an" başkasında değil Kureyş'te olduğunu da hatırlatmaya çalıştı. Böylece Abdullah'tan nakledilen söz, bir taşla iki kuş vuruyordu: Bir yandan, "sahiplerini sapıtan hayaller"e bir sınır çiziyor; burada muhatap Yemenlilerdir. Öte yandan da Hz. Peygamber'den "Bu iş, Kureyş'tedir..." hadisini işitmiş olduğuna göre Emevi iktidarının meşruluğunu da kuruyor. Böylelikle, onların ürküntülerini dağıtmış oluyordu.. Muaviye'nin bu rivayeti, Abdullah bin Ömer bin Hattab'tan rivayet edilenle güç kazanıyordu: "Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: İki kişi kaldığı sürece bu iş Kureyş'te devam eder."[44]

Muaviye bu meşruluğu, "Kahtanî" yandaşlarının hayallerine sınır koyacak şekilde güçlendirmek ve kendileriyle yaptığı andlaşmanın maddelerine bağlılığını vurgulamak için, Kûfe valisi Mugire bin Şube'yi harekete geçirdi. Mugîre ona gelip şöyle dedi: "Ey Müminlerin Emîri Bu ümmetin karşılaştığı fitne ve ayrılığı biliyorsun. Boynunda ölüm var. Senin başına bir iş gelirse, insanların, Osman'dan sonra düştükleri duruma düşmelerinden korkuyorum. Senden sonra insanların gideceği bir işaret belirle. Bu da, oğlun Yezid olsun."[45] Bundan sonra Muaviye, eyaletlerdeki ehl-i hal ve akidi (ileri gelenlerden oluşan seçici kurul) çağırdığı bir toplantı düzenledi. Kendi adamlarından biri olan

42. Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, s. 95.
43. Ebu'l-Ferec Isfahânî, *Egânî*, c. 18, s. 69.
44. Uharî, *Sahih*, c. 5, s. 13.
45. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 165.

Dahhâk bin Kays el-Fihri'ye toplantıda ilk konuşmayı yapmasını, Mugîre'nin önerisini dile getirmesini emretti. Heyetlerin başkanları konuştu. Kimisi Yezid bin Muaviye'nin Muaviye'ye veliahd tayin edilmesini kabul ederken, kimisi buna karşı çıktı. Muaviye tehdit dolu bir konuşmayla toplantıyı bitirdi. İnsanlar, bu düşünceyi kafalarında yer etmiş olarak memleketlerine döndüler. Daha sonra Muaviye, oğlu Yezid'e bey'at alınmasını istediği bir mektubu valilerine gönderdi.[46] Çok geçmeden Yezid'i resmen veliahd tayin ettiğini açıkladı. Böylece, kendinden sonraki Emevî halifelerinin "kabile"de siyaset yapmanın bir parçası olarak izinden gittiği bir çığır açmış oldu.

Muaviye, Kahtanî "hayalleri"nin önündeki yolu kapatmak için bu uygulamayla yetinmedi. Bunun da ötesinde, Kureyş meşruluğunu başka bir üslupta vurgulamaya çalıştı. Arapların üstünlüğünün Kureyşlerin üstünlüğüyle gerçekleşeceği düşüncesini yaydı. İşlerinde, ünlü adamları Temîm oğullarının önderi Ahnef bin Kays'ın yer aldığı Iraklı bir kurul kendisine gelince, Muaviye onlara şu konuşmayı yaptı: "Hoşgeldiniz ey Araplar Davet (Ali'ye ve Muaviye'ye davet) sizi bölmüşse de, akrabalık sizi toplamıştır. Allah, bizi seçmeniz için sizi insanlar arasından seçmiştir."[47] Başka bir münasebetle, şunları söyledi: "Kureyş'in bu kolunun zırhları, bir parçası gidince dört parçaya ayrılan zırh gibi birbirine yakın olan Arap kardeşleridir. Zırhları kendileriyle olduğu, bağlı durduğu ve bir halkası bile çözülmediği sürece, Kureyş'in etlerinin kanını tatmaktan hoşnutsuz olmaya devam edecek. Onu boyunlarından atınca, kılıçlar keskin olacak."[48]

Meşruluk Kureyş'e aittir. Olsun. Ama, Kureyş'in başka kabileleri değil de, niçin Umeyye oğulları? İşte bu soruya, Yezid'e veliahd olarak bey'at etmekten kaçınan Abdullah bin Abbas, Abdullah bin Cafer, Abdullah bin Zübeyr ve Abdullah bin Ömer'i ikna etmek üzere Medine'ye gittiğinde Muaviye'nin onlara söylediğini dinleyelim: "Pekçok şey söylediniz. Babalar gitti, oğullar kaldı. Benim oğlum onların oğullarından bana daha iyidir. Bu iş, Abdumenaf oğullarınındır. Çünkü onlar Rasulullah'ın ailesindendir. Rasulullah (s.a.v.) vefat edince, insanlar Ebu Bekir ve Ömer'i, ne saltanatın, ne de hilafetin sözkonusu olmadığı bir kaynaktan işbaşına getirdiler. Ne var ki onlar, güzel bir şekilde işi yürüttüler. Sonra iktidar Abdumenaf oğullarına geçti. Kıyamete dek

46. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 166; İbn Abdrabbih, *a.g.e.*, c. 3, s. 118.
47. Ahmed Zeki Safvet, *Cemheratu Hutabi'l-Arab*, c. 2, s. 365.
48. İbn Abdrabbih, *a.g.e.*, c. 3, s. 345.

onlarda kalacak. Ey İbnu'z-Zübeyr ve İbn Ömer, Allah sizi bu işin dışında bırakmıştır (çünkü onlar Abdumenaf oğullarından değildir). Bu iki amca oğluma gelince (Abdullah bin Abbas ile Abdullah bin Cafer), siz inşallah görüş açıklamanın dışında olmazsınız."[49] *İşte bu, "kabile" mantığıdır:* "Yakınlar gözetilir." Hilafet bütün Arapların değil, yalnızca Kureyş'indir. Bütün Kureyş'in değil, yalnızca Abdumenaf oğullarının. Bütün Abdumenaf oğullarının değil, yalnızca Umeyye oğullarının. Şayet Muaviye'ye "Niçin Haşim oğulları değil de, Umeyye oğulları?" diye sorarsak, Şam valisiyken, Osman'ın kendisine gönderdiği Eşter ve yanındakilere daha önce vermiş olduğu cevabı verecektir. Onlara şöyle demişti: "Rasulullah (s.a.v.) işlere müslümanların yeterli ve yetenekli olanlarını seçti, ictihad ehlini, bilmeyenleri ve zayıfları değil."[50] (Önceki bölümün dördüncü paragrafına bakınız). Muaviye bir defasında, "kabile"de siyaset yapma işleminin sağlamlığına şöyle kanıt getirdi: *Hilafet Kureyş'tedir. Evet ama yeterli (ehlu'l-ceza) ve yetenekli (ehlu'l-gına) olanlarda, işte bunlar da Umeyye oğullarıdır.* Bu, İbn Haldun'un dile getirdiği şu durumdur: Arapların asabiyeti (desteği) Kureyş'teydi. Kureyş'in asabiyeti Abdumenaf oğullarındaydı. Abdumenaf oğullarına asabiyeti de Umeyye oğullarındaydı.

Muaviye, siyasî propaganda niteliğindeki bu teorik "mücadele"yle yetinmedi. Yemenlilerin kuruntularını yok edecek pratik önlemler almaya yöneldi. Bu önlemler, "kabile" içindeki güçler dengesini yeniden kurdu. "Kuruntular"ın sahibi Yemenli Kelb kabilesiyle yarışan Mudarlı Kays kabilesinden dörtbin kisiye atâ (maaş) verdi. Bundan sonra Yemenlilere karşı Mudar'ın itibarını yeniden sağlayan başka önlem bunu izledi. Onları deniz savaşlarına seçti. Bu savaşlar, tehlike ve korkularla doludur. Kays'ı ise kara savaşına seçti. Yemenliler önemsenmediklerini hissedip şairleri yakınınca, Muaviye yeniden onların gönüllerini aldı.[51]

İşte bu "kabile"de siyaset yaparken Muaviye'nin dayandığı ve ondan sonraki Emevî halife ve valilerinin de izlediği "mücadele" yöntemiydi. Bu yöntem, Yemenliler ile Kayslılar arasındaki çatışma "oyun"udur. Söz konusu bu çatışmayı, ihtiyaç durumunda, çeşitli araçlarla kızıştırıyorlardı: Atâ, ayrıcalıklar, muhalefeti kızıştırma, şairler vb... Onlar bunu merkezde, Şam'da yaparken, valileri aynı şeyi çevrede, Basra'da, Kûfe'de, özellikle Horasan'da uyguladılar.

49. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 174.
50. Tâberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 636.
51. İhsan en-Nass, *el-Asabiyyetü'l-Kabliyye ve Eseruhâ fi'ş-Şi'ri'l-Umevî;* s. 256.

Horasan'a, orada oturan kabilelere katılmak için çoğu Rebia ve Mudar'dan olan Basra ve Kûfe kabilelerinden ellibin kişiyi aileleriyle gönderdiler. Daha sonra bunlara, Yemenli kabile gruplarını (özellikle Ezd'i) eklediler. Kabileleri birbiriyle çatıştırma siyaseti, buraya da uzandı. Horasan'daki çatışma, aynen Şam'daki Kayslılar ile Yemenliler çatışması gibi oldu. Bunlara bir de, çoğunlukla kardeşi Mudarlılara karşı Yemenlilerle ittifak yapan Rebia üçüncü taraf olarak eklendi.[52]

Basra ve Kûfe'deki Arap kabilelerinin yoğunluğunu hafifletmenin, ağırlığı olan sosyal bir güç olarak "kırmızı"nın, yani mevalînin ortaya çıkışına yol açtığı anlaşılınca, Muaviye onlann bir bölümünün Şam'a nakledilmesini emretti. Onlan Antakya ve diğer sahillere yerleştirdi. önceki paragrafta işaret ettiğimiz gibi, Haccac da benzer bir önleme başvurdu. Aynı siyaseti, Batı'daki Arap dünyasının Emevî yöneticileri de uyguladılar.[53] Kuzey Afrika'nın fethi sırasında Arap unsurun çoğunluğu Yemenlilerdendi. Daha sonra Kays grupları da oraya gitti. Şam ve Horasan'da Kayslılar ve Yemenliler arasında ortaya çıkan çatışma, burada doğdu. Bu siyasetin uygulanışı, bazan kabilelerin göç ettirilişiyle, bazan da valilerin değiştirilmesiyle gerçekleştiriliyordu. Horasan veya Kuzey Afrika'daki Yemenliler, bir zaman için nüfuz sahibi olunca, bu çoğunlukla valinin onlardan veya müttefikterinden oluşu dolayısıyla sözkonusuyda, halifeler onu görevden alıyor, yerine ilk görevi Kayslılara dayanarak Yemenlilerin gücünü kırmak olan başka bir Kayslıyı getiriyordu...

Emevî çağında, Kayslılar ve Yemenliler arasındaki çatılmayı, başlıca iki unsur oluşturuyor ve kızıştırıyordu: Birincisi "kabîle"yle, yani kabile muhayyilesiyle ilgiliydi, öteki "ganimet"le ilgiliydi. Birinci bağlamda, bilinen ikilik, genel olarak Adnan/Kahtan, özel olarak Kayslı/Yemenlî, Rebialı/Mudarlı ikiliği vardı. İmrulkays'ın "kovulan emîr", "kayıp hükümdar" diyerek ölümsüzleştirdiği Kinde hükümdarlarının anılarının beslediği "Kahtânî" ümidi vardı. Ayrıca, bir zamanlar "Şam Kâbesi"yle yarışan "Yemen Kâbesi" haberleri vardı. Bir de buna, Emevîlerin sadece kendi çıkarlarına değil, ihtiyaca göre Yemenlileri Kayslılara, Kayslıları Yemenlilere karşı kışkırtmak için nasıl kullanacaklarını iyi bildiği şairleri de eklemeliyiz. Unutmamak gerekir ki, cahiliye şiiri, Arapların günleri, soyları, cahiliye ve İslâm dönemlerindeki her çeşit "kabile" geleneği, Emevî çağında aynı çerçevede, "kabile"de "mücadele" siyasetinin uygu-

52. İhsan en-Nass, *a.g.e.*, s. 256.
53. Abdulhamid Sa'd Zaglûl, *Tarihu'l-Magribi'l-Arabî*, Kahire 1905.

lanması çerçevesinde canlandırılıyor veya ortaya konuyordu. Ne var ki kabile muhayyilesi yetmez. O, "kabile" gibi teorik bir çerçevedir, ancak "ganimet" dürtüsüyle hareket eder ve hazırlanır. Buradan da Kayslılar ile Yemenliler arasındaki çatışmanın kurucu unsuru, maddî çıkar unsuru çıkıyordu. Emevîler, Kayslılar ile Yemenliler arasındaki güçler dengesini kendi çıkarlarına nasıl kullanacaklarını bildiler: İhsan türünden maddî ata; makam kazandırıcı görevler gibi siyasî atâ, İbn Haldun'un dediği gibi "Makam, para (mal) kazandırır." Bu bizi, Emevî siyasetinin üçüncü temeli olan "birlikte yeme"ye taşıyor. Daha önce belirttiğimiz gibi, burada ondan "ganimet" çerçevesinde söz edeceğiz.

6. Emevîler'in Maddî Çıkar Sağlamaya Dayalı Siyaseti

"Birlikte iyi yeme, güzel içme", Muaviye zamanında açık bir siyasî niteliğe büründü. Ondan sonraki Emevî halifeleri de bu konuda, onun izinden gittiler. Siyasî atâ (mal ve para), Emevî siyasetinin temellerinden biri oldu. Bunun sayesinde Haşimîlerden, kabile ileri gelenlerinden, şairlerden ve mevalî başkanlarından olsa da rakiplerini yönettiler ve kendilerine bağladılar. Ali bin Ebi Talib bu alanda, atâ alanında, en yakın adamları bile kendisine dayanamayacak, kendilerini iyi karşılamakta ve bol bol ata vermekte hiç tereddüt etmeyen Muaviye"ye gidecek ölçüde sertti. Sözgelimi, Akîl bin Ebî Talib, Kûfe'deki kardeşi Ali'ye geldi. Kırkbin dirhemlik borcunu ödemesini istedi. Ali, ona şu cevabı verdi: "Bende bu kadarı yok. Ama atam verilinceye kadar bekle. (Senede) kırkbindir. Onu sana veririm." Akîl, şöyle dedi: "Beytülmal, senin elinde. Sen kendi atânı bana vereceğini söylüyorsun." Yanından ayrıldı ve Muaviye'ye gitti. Ona ikramda bulundu, borcunu ödedi, fazlasını da verdi.[54]

Ali, Muaviye ile çatışmasını sürdürürken, Basra'daki valisi amcasının oğlu Abdullah bin Abbas ile Ebu'l-Esved ed-Duelî arasında bir anlaşmazlık çıktı. Ebu'l-Esved, beytülmalden kendisine harcadığı ithamıyla Ali'ye bir mektup yazdı. Ali, aldığını haber vermesini istediği bir mektubu İbn Abbas'a gönderdi. İbn Abbas, beytülmalden kendisine harcamış olmasını reddetti. Ali, ona daha fazla baskı yaptı, İbn Abbas öfkelendi, Basra beytülmalindeki malları topladı, dayılarını çağırdı. Bütün Kays onun yanında toplandı. Onların korumasında malı götürdü. Basra'dan ayrılıp Mekke'ye gitti ve orada yerleşti.[55] Bundan sonra Abdullah bin Abbas, Muaviye'yle; "aldığı mallar kendisinin ol-

54. İbnu't-Tıktakî, *Fahrî*, s. 76.
55. Taberî, *a.g.e.*, c. 3, s. 115.

ması şartıyla anlaştı."[56] Muaviye, Hasan bin Aliy'le de anlaştı; istediği mal, kendisine ve ailesine atâ karşılığında halifelikten vazgeçmeye onu yöneltti.[57] "Hasan'ın Muaviye'den istediği, Kûfe beytülmalindekileri kendisine vermesiydi. Bunların miktarı beş milyondu. Ayrıca Faris'in Dârâbecerd haracını da istedi."[58] Bunun da ötesinde Muavîye Hasan ve Hüseyin'in atâlarını ikiyüz kere arttırdı. Çünkü onların beytülmalden atası yıllık beşbin dirhemdi, bir milyon dirheme yükseltti. Abdullah bin Abbas'ın atâsını da bu kadar yaptı."[59]

Muaviye, atâyla yetinmiyordu. Rakipleri Hâşim oğullarının beytülmalden aldıklarını da görmezden geliyordu. Hatta şu ya da bu yolla elde ettiklerine karşı da ses çıkarmıyordu. Sözgelimi şu olay belirtilebilir: Hüseyin bin Ali Yemen'den Muaviye'ye mal getiren develerin, yolunu kesmiş, yüklerini almıştı. Bunu Muaviye'ye şu mektubuyla bildirdi: "Yemen'den gelip, Dımaşk hazinelerine bırakmak üzere sana mal, giysi, anber ve koku taşıyan bir kervan yanımızdan geçti... ihtiyaç duydum, ondakileri aldım. Selamlar." Muaviye, böyle bir davranışa başvurmasını kınadığı bir mektupla cevap vermekten başka bir şey yapmadı."[60] Şu olay anlatılır: Ubeydullah bin Abbas, Muaviye'nin yanında, Muaviye'nin kendisiyle ilişkilerini dondurması sonucunda sıkıntıya düşen Hüseyin bin Ali lehine aracılık etti. Muaviye, hazinedarına sadece şunu söyledi: Hüseyin"e, sahip olduğumuz gümüş, altın ve hayvanların yarısını gönder, malını onunla yarıya böldüğümü de belirt.[61] Muaviye, kendisine yaptığı bir ziyarette, Abdullah bin Abbas'a, "çok sayıda giysi, misk kokusu, altın ve gümüş kap" hediye etti.[62]

Hâşim oğulları bir gün Muaviye'nin yanında toplandı, Muaviye onlara atâlarını hatırlatmak istedi, şunları söyledi: "Ey Hâşim oğulları! Size iyiliklerim çoktur. Kapım size açıktır. Size yaptığım iyiliği hiçbir şey önleyemez. Hiçbir sorun kapımı size kapatamaz. Benim işim ve sizinkine baktığımda, benimkinin farklı olduğunu gördüm. Siz benim elimde olana kendinizi daha layık görüyorsunuz. Eğer size hakkınızı ödeyecek atâ verirsem, hakkımızdan daha az verdi, değerimiz ölçüsünde vermedi dersiniz..." Abdullah bin Abbas, ona şu cevabı

56. Taberî, *a.g.e.*, c. 3, s. 165.
57. Taberî, *a.g.e.*, c. 3, s. 168.
58. İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, c. 3, s. 203.
59. Corcî Zeydan, *Tarihu't-Temedduni'l-İslâmî*, c. 4, s. 82.
60. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, c. 4, s. 327.
61. İbn Ebi'l-Hadîd, *a.g.e.*, c. 2, s. 283.
62. İbn Ebi'l-Hadîd, *a.g.e.*, s. 283.

verdi: "İsteyinceye kadar bize bir şey vermedin, çalıncaya kadar kapını açmadın... Bu malda hakkımız olmasa, bizden sana hiçbir ziyaretçi gelmezdi."[63] Muaviye malı Irak halkını Ali'ye karşı kışkırtmak için kullandı. Oğlu Yezid de aynı aracı, Irak halkını Hüseyin'i desteksiz bırakmaya yöneltmek için kullandı. Aynı şekilde kabile önderlerini ve ileri gelen insanların dostluğunu kazanmak için de kullandı, Emevî halifeleri hep bu yolu tuttu. "Siyasî atâ", "kabile"de siyaset yapmak için rakiplerini susturmak ve muhalefetlerini önlemek üzere onların yeğlediği araçtı.

Burada belirtmek gerekir ki, Hâşim oğulları önderlerinin, genel olarak eşrafın, ileri gelenlerin, kabile önderlerinin vb.nin bu cömertliğe ihtiyaç duymaları, *önderliklerini ve sosyal konumlarını korumak için* zorunluydu. Onlardan biri, köle, cariye, hizmetçi ve çalışan yüzlerce, hatta binlerce insana baktığı gibi, yandaş, sempatizan ve yakınlarına da atâ veriyordu. Halktan isteyen her birine istediğini veya daha fazlasını vermek zorunluydu. Aksi durumda, istekte bulunulan önderliğini ve konumunu kaybederdi. Emevîler bunu kavrıyor, eşrafa, başkanlara ve ileri gelenlere verilen bu yüksek miktarların, insanlara dağıtıldığını biliyorlardı, *bunun ülkede istikrarı sağlamanın araçlarından biri olduğunu kavrıyorlardı*. Buna bir örnek olmak üzere, şunu belirtiyoruz: Muaviye, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşi Aişe'ye yüzbin dirhem göndermişti. Aişe, bu para kendisine gelir gelmez onu dağıtmıştı.[64] Muaviye ölünce, Abdullah bin Cafer bin Ebî Talib, Yezid'in yanına geldi. Yezid, ona şöyle dedi: "Mü'minlerin emiri Muaviye, sana ne kadar veriyordu?" Şu cevabı verdi: "Rahmetli, bir milyon verirdi." Yezid şöyle dedi: "Ona rahmet okuduğun için, sana bir milyon daha ekliyoruz." Abdullah "Anam babam feda olsun" dedi. Bunun üzerine Yezid "Bunun için de bir milyon ekliyoruz" dedi. Abdullah ise "Senden sonra kimseye bunu söylemeyeceğim" cevabını verdi. Yezid'e şöyle dediler: "Bu kadar parayı (üç milyon dirhem), müslümanların malından bir tek adama verdin." Yezid, şu cevabı verdi: "Bunu bütün Medine halkı için verdim." Ravi, şöyle diyor: "Sonra Abdullah'ın hiç haberi olmadan, bu kadar malı ne yaptığını gözetlemesi için, yoldaşlık eden birini görevlendirdi. Medine'ye varınca, bütün malı dağıttı, hatta bir ay sonra ödünç almaya ihtiyaç duydu."[65]

63. Ahmed Zeki Safvet, *Cemheraltu Hutabi'l-Arab*, c. 2, s. 57.
64. İbn Hamdun, *et-Tezkiratü'l-Hamdûniyye*, c. 2, s. 303.
65. İbn Hamdun, *a.g.e.*, c. 2, s. 265.

Emevîlerin bu bol ataları cömertçe verdikleri, yalnızca Haşim oğullarından oluşmuyordu. Kabile başkanlarına, "Arap eşrafına" ve ileri gelenlerine vb.ne karşı uyguladıkları siyaset de buydu. İster kabilelerde, kentlerde veya köylerde olsun, isterse meslekî, dini vb. "düzenlemeler"de olsun, insan kitlelerinin elde tutulması, "atâ"yla bu grupların başkanlarının elde tutulmasıyla oluyordu. Orduya gelince, çok büyük miktarları gerektiriyordu. Çünkü Muaviye, aynı siyaseti, Ali'yle savaşı sırasında ordusuna da uyguluyordu. Altmış bini bulan ordusunun atâlarını arttırdı. Onlara yılda altmış milyon dirhem harcıyordu. Bir de bunlara ileri gelen yakınlarının atalârını, özel harcamalarını, Emevî çağında hiçbir "zaman" yoksun kalınmayan isyancılara karşı savaş harcamalarını eklersek, "atâ" devletinin, Emevî devletinin elindeki bütçenin ne olduğunu daha iyi kavrarız.

Bu değirmenin suyu nereden geliyordu?

İslâmın ilk döneminde ve Emevî çağında, rantçı devletin iki gelir kaynağı vardı: Ganimetler ile haraç ve bu anlamdaki gelirler.[66] Fetihlerin durmasıyla ganimetler azalır veya durursa, "gelir" ile "gider" arasındaki dengeyi sağlamak için haracın arttırılması veya "istihrac"a başvurmak zorunlu oluyordu. Aksi durumda, bunalım kaçınılmazdı. Osman'ın halifelinin ikinci yarısında durması, ona karşı yapılan isyanın başlıca sebeplerindendi. Çünkü fetihlerin durması demek, ganimetlerin durması, haracın donması, dolayısıyla atânın görece veya kesinlikle azalması demekti. Emevîlerin zafer kazanmasıyla birlikte, hemen mal toplamaya, gelirleri denetim altına almaya ve tahsil içini incelemeye girişmeleri zorunluydu. Aksi durumda, ayakta duramazlardı. *"Kabile" devleti, her şeyden önce "ganimet"e bağımlıydı.* Muaviye, Iraktaki haraç amiline şöyle yazdı: "Irak malından, yardım alacağını miktarı, bana gönder." İbnud-Derrac (haraç amili) ona, dihkanların (vergileri toplayan İranlı toprak sahiplerinin), kendisine Kisra'nın ve Kisra ailesinin savâfîsi (özel çiftlik ve tarlaları) bulunduğunu haber verdiklerini bildiren bir mektup yazdı. Muaviye ona, bu savafîyi kendine ayırdığını, gelirini kendisinin harcayacağını ve barajlar yaptıracağını yazdı... Tahsil edilen mal Kûfe ve ovasından (sevâd), elli milyon dirhemi buldu. Basra toprakları konusunda aynı mektubu, Abdurrahman bin Ebî Bekre'ye yazdı. Nevruz ve mihrican hediyelerini (İran hükümdarlarına verilirdi), kendisine göndermelerini emretti. Nevruzda ve mihrican bayramında onbin dirhem gönderilirdi."[67] Basra ve çevresinin valisi Ziyad'a, Horasan fetih-

66. Hasan İbrahim Hasan Ali İbrahim Hasan, *en-Nuzumu'l-İslâmiyye,* s. 264.
67. Ya'kubî, *a.g.e.*, c. 2, s. 158.

lerinde elde edilen ganimetlerin "safi" ve "ak"mı (altın ve gümüşü) kendisine ayırmasını emrettiği bir mektup yazdı.[68]

Muaviye, bey'at ettiği gün kendisine şart koştuğu tu'me (yiyimlik) olarak Mısır toprağını Amr bin el-Âs'a ikta etmişti. Amr, cizye ve haraç tahsilini titizce yürütüyordu, Muaviye döneminde, iki yıl üç ay valilikten sonra ölünce, müslümanların (devletin) malı olduğu gerekçesiyle Amr'ın geriye bıraktığı mallara el koymaya yöneldi. Muaviye bunu gelenekleştirdi. Valilerinden biri ölünce, terikesini mirasçılarıyla paylaşırdı.[69] Bu konuda, daha önce belirttiğimiz gibi [*Beşinci Bölüm*, 3), valilerinin mallarının yarısına el koyan Ömer bin Hattab'a uyduğunu söylerdi. Kendisinden sonraki Emevî halifeleri de aynı "yol"dan yürüdü. Valileri görevden aldıklarında veya valiler istifa ettiklerinde, sıkı bir inceleme yaparlardı." Emanetlerini ve mallarını bıraktıkları kişilerin adlarını söyleyinceye ve aldıkları malı beytülmale geri verinceye dek onlara işkence yaparlardı. İşte buna *istihrac* veya *teksîf* denirdi."[70] Emevî halifeleri çoğu kez, mal elde etmek için valilerin mallarını el koyardı. Valiler zenginleşince, herhangi bir sebeple onları görevden uzaklaştırıyor, mallarını incelemek üzere onları "istihraç" dairesine alırlardı. Paraya ihtiyaç duyduklarında valiliği daha fazla verene satarlardı. Bu konuda yarışına, "tabiî" bir durumdu.

Ne var ki, bu gibi önlemler, ihtiyaç durumunda harcaması için halifenin hazinesine akan, istisnaî bir ek gelirden öteye geçmiyordu. "Beytülmalil müslimîn"in (devlet maliyesinin) temel geliri, ganimet, cizye ve haraçtan oluşuyordu. Muaviye, doğuda Sind ülkesine, kuzeyde Kostantiniye'ye, batıda Kuzey Afrika'ya doğru fetihlere başlamışsa da, bu fetihlerin ganimetleri, ordu harcamaları bir yana, "siyasî atâ" devletinin harcamalarını karşılayacak ölçüde bile değildi. Bunun için Muaviye, gelir tahsilinin denetimini ve arttırılmasını sıkı tuttu. Mısır valisine söyle yazdı; "Kıbtîlerden her birine, bir kırat ekle." Öteki eyaletler için de aynı şeyi yaptı.[71] Halkıyla yapılan barış sırasında "zimmet akdinde miktarı belirlenmiş olduğu için bazı yörelerde cizyenin arttırım sorunlar çıkarıyorsa da, haracın miktarı halifenin ve uzman görevlilerinin takdirlerine bağlıydı. Aynî veya nakdî olarak ödenen haraç, ürünün % 25i, % 50'si veya daha fazlası arasında değişiyordu.

68. Taberî, *a.g.e.*, c. 3, s. 216.
69. Ya'kubî, *a.g.e.*, c. 2, s. 161.
70. Hasan İbrahim Hasan – Ali İbrahim Hasan, *a.g.e.*, s. 241.
71. Hasan İbrahim Hasan – Ali İbrahim Hasan, *a.g.e.*, s. 256.

Her ne kadar Emevi hükümdarları, Muaviye döneminde ve Abdülmelik bin Mervan dönemine dek haracın miktarında büyük bir arttırım yapmadıysalar da veya en azından kaynaklar bu konuda hiçbir şeyden söz etmiyor. Daha fazla haraç geliri elde etmek için bazı değişiklikler yaptılar ve eşgüdümü sağladılar."[72] Bu konuda aldıkları önlemlerden birisi, haracı "azaltan" Arap tahsildarlar yerine, İranlı dihkanları kullanmaktır. Ubeydullah bin Ziyad Irak'ta böyle yaptı, bunu şöyle diyerek haklı göstermek istiyordu; "Bir Arabı tayin ettiğimde haracı azaltıyordu. Aşiretine ödetirsem veya istersem, canlarını sıkıyordum. Bırakırsam, yerini bildiğim halde Allah'ın malını bırakmış olurdum. Dihkanların daha iyi tahsil ettiklerini, daha güvenilir olduklarını ve sizden (Araplardan) daha kolay sorumlu tutulduklarını gördüm. Sizi de kimseye haksızlık etmemeleri için onlara denetçi yaptım."[73] Bu gibi önlemlerle Emevîler, çağlarının ilk onlu yıllarında masraflarını ve atalarını karşılayan haraç gelirini sağlama alıyordu. Irak'taki sevad (ova) haracı, Ömer bin Hattab zamanında h. 20 yılında 120 milyon dirhemden, h. 62'de Ubeydullah bin Ziyad döneminde 135 milyon dirheme, Haccac zamanında h. 85'te 188 milyon dirheme yükseldi. Aynı dönemde Şam (Suriye) haracı, bir milyon sekiz yüz bin dinar (170 milyon dirhemi) buldu.[74] Öteki eyaletler bunun dışındadır.

Bu sırada devletin, modern devletlerde olduğu gibi bütçenin önemli bir bölümünü yutan memurları bulunmadığını, öğretim, sağlık, istihdam... gibi kamu hizmetlerini yürütmediğini, "kalkınma planları" olmadığını gözönüne alırsak, çeşitli türleriyle atânın (ordu atâsı, yakın çevre atâsı ve siyasî atâ), bütün geliri nasıl tükettiğini anlarız.

Ne varki "ata devleti", kimilerini hoşnut edebiliyor, kimilerini susturabiliyor ve kimilerinin de muhalefetlerini erteletebiliyorsa da, istikrarı ebediyen sağlayamıyordu. Halkın öfkesi kabarıyordu. Kabilelerin birbiriyle çatışması, kin tohumlarını ekiyor, fitneler çıkarıyordu, hatta bizzat atâ içteki kinleri körüklüyordu. Dolayısıyla silahlı bir başkaldırının yapılması ve bir iç savaşın tutuşturulması, her an, kolayca mümkündü. "Atâ devleti", bir isyanı bastırıncaya veya bir iç savaşa girmeye mecbur kalınca, çabucak yalnızca haracın arttırılmasıyla kurtulabileceği malî bir bunalıma düşüyordu. Fiilen böyle oluyordu. Muaviye'nin ölümünden hemen sonra, devlet bütçesini eriten başkaldırı ya-

72. Abdulaziz ed-Dûrî, *Mukaddime fi't-Tarihi'l- İktisadiyyi'l-Arabî*, s. 28.
73. Taberî, *a.g.e.*, c. 3, s. 374.
74. Zeydan. *a.g.e.*, c. 1, s. 233(Makrizî'den naklen)

pıldı: Hicaz'da Zübeyrîler, Irak'ta Muhtar bin Ebî Ubeyd, önce Yemâme'de, daha sonra Faris ve başka yerlerde Haricîler. Sonuçta, devletin ancak haracı arttırmasıyla ve tahsil düzenini bütünüyle gözden geçirmeyi gerektiren önemlere başvurmakla önleyebildiği malî bir bunalım doğdu. Böylece Abdülmelik bin Mervan (h. 65-76) döneminde Irak'ı yeniden ölçtüler, cizyeyi dört dinar yaptılar, (üründen alınan) aynî vergiyi kaldırdılar, genel tek bir nakdî vergi koydular: Nüfus sayımı yaptılar, herkesin kendileri yanında çalıştığını varsaydılar, bir işçinin yıllık kazancını hesapladılar, gıda, giysi ve bayram harcamalarını bundan düştüler, dört dinarı bulduğunu gördüler. Bunu artık olarak kabul ettiler, dört dinarı herkese vergi olarak yüklediler.[75] En önemli önlem, Haccac'ın aldığıydı. "Çünkü, yeni müslümanlara yeniden cizye vergisi koymayı, haraç toprağıyken Araplara geçmesiyle öşür toprağına dönüşen topraklara yeniden haraç vergisi koymayı kararlaştırmıştı."[76] Bu önlemler sayesinde, devlet o sıradaki malî bunalımla başedebilmişti.

Emevî devletinin malî düzeninin gelişimini incelememiz burada ne olanaklı, ne de bizim işimiz.[77] Cizye ve haraç vergilerinde Ömer bin Hattab günlerindeki tarifeye dönmek isteyen Ömer bin Abdülaziz'in (h. 99-101) aldığı önlemlerden sonra doğan malî bunalıma, özellikle müslüman olanlardan cizyenin düşürülmesi kararına işaret etmemiz yeterlidir, bu devlet gelirlerinde önemli bir eksilişe yol açmıştır. Öte yandan, işleyen ister müslüman, ister zimmî (azınlık gayrı müslîm) olsun, toprağa haraç vergisi koymak, ehl-i zimmetten satın almak suretiyle geniş topraklara sahip olan "Araplar"ı öfkelendiriyordu. Kendinden sonraki halifeler bu önlemlerden vazgeçmiş ve daha önceki duruma dönmüşse de, Horasan'da Nasr bin Seyyar'in uygulamaya başladığı Ömer bin Abdülaziz'in önlemlerinin yol açtığı bunalım, bizzat Horasan'da Kayslılar ile Yemenliler arasındaki çatışma sonucunda "kabile" içindeki yapıdan kaynaklanan bunalımla eşzamanlıydı. Bunun yanısıra, aynı bölgede Abbasî progapandasının doğurduğu çalkantılar da vardı. "Kabile'deki bunalım ile "ganimet"teki bunalım ve "akîde"deki gelişme arasında, bir kez daha ortaya çıkan bu rastlantının, ileride göreceğimiz gibi kaçınılmaz sonucu, isyanın zaferi ve mevcut devletin yıkılması oldu.

75. Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harâc*, s. 23-24.
76. Dûrî, *a.g.e.*, s. 33.
77. Bu konuda bkz. Dûrî, a.g.e.; Julius Welhausen, *Tarihu'd-Devleti'l-Arabiyye min Zuhuri'l-İslâm ilâ Nihâyeti'd-Devleti'l-Umeviyye*, Kahire 1958.

Emevîler in "kabile" ve "ganimet" konusunda uyguladıkları siyaseti yönlendiren "temeller"den sözettik. Şimdi geriye, "akîde" düzleminde siyaset uygulamalarını yönlendiren "temel"i açıklamamız kalıyor.

7. Emevî İktidarının Cebir (İradesizlik) İdeolojisi

İbn Haldun, Osman'dan sonra "hilafetin saltanata dönüşmesi"ni açıklamaya başlarken, asabiyet teorisine dayanıyor. Muaviye'nin işi tek başına yürütmesi ve şuradan vazgeçmesi konusunda şunları söylüyor: "Saltanatın tabiatı, iktidarı tek bir kişinin yürütmesini gerektirdi. Muaviye'nin bunu kendinden ve kavminden uzaklaştırması mümkün değildi. Bu, asabiyetin gerektirdiği ve hem Umeyye oğullarının, hem de hakkı izleme konusunda Muaviye'nin yolunu benimsemeyenlerin sezdiği tabiî bir durumdur. Hepsi onun çevresinde toplandı ve uğrunda öldü. Şayet Muaviye onları bundan başka bir yola yöneltseydi ve işi tek başına yürütmeleri konusunda onlara karşı çıksaydı, sağlanması daha ötesinde bir muhalefet olmayacak ölçüde önemli olan birliğin bozulması tehlikesine düşecekti. (...) Ömer bin Abdülazîz (r.a.) Kasım bin Muhammed bin Ebi Bekr'i gördüğünde şöyle derdi: "Elimde olsaydı; onu halifeliğe getirirdim." Gerçekten de istese, yapabilirdi. Ancak, belirttiğimiz gibi, ehl-i hal ve akd (siyasî karar organı) olan Umeyye oğullarından çekiniyordu.. Birliğin bozulmaması için, işi onlardan alamazdı."[78]

Bu metinde açıkça görünen haklı çıkarma isteğini görmezden gelirsek ve ona İbn Haldun'un kabile işleri konusundaki deneyiminden esinlenerek bir başka açıdan bakarsak, gerçeği olduğu gibi yansıttığını görürüz. Bu gerçek şudur: *"Kabile"de işler, acımasız bir cebriyeye boyun eğer. Şu halde, kabile"deki "akîde"nin cebire dayandığını söyleyebiliriz. "Kabile'nin ideolojisi, doğal olarak cebre dayanan (cebriyeci) bir ideolojidir.* Çünkü, kabileden bir cemaati değil, "kabile"yi ortaya çıkaran şey, bireylerin onda erimesidir. Zira onlar kendi iradelerini değil, kabilenin iradesini dile getirir. Dolayısıyla, sorumluluğu bireyler olarak yüklenmezler, kabile onlar adına yüklenir. "Kabile"deki bireylerin, eylemlerinde "kabile" muhayyilesi" adına yola çıkışı gibi basit bir sebeple, bir birey olarak yaptığından sorumlu olması düşünülemez. Savaşa çıkar veya öç alma işini yaparsa, bunu kendisi için değil, "kabile" için yapar. Öyleyse özellikle sosyopolitik etkinliğinde, yaptığından başkasını yapabilme imkanına sahip olduğu düşüncesine yer vermeyen, sosyal "baskı", kabile cebriyeciliği adına yola çı-

78. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. 2, s. 544

kar. Onun başarısızlığı, ne kendisine, ne de bir bütün olarak kabileye yüklenebilir. Çünkü başarısızlığı, kabilenin başarısızlığı anlamına gelir. Bir bütün olarak kabilenin başarısızlığı ise, sembollerinin düşmesi, muhayyilesinin yokedilmesi ve dünyasının yıkılması demektir.

Her zaman olduğu gibi, başarısızlık duygusundan kurtulmanın biricik yolu, onu yüceltmektir. Bu da zamana ve günlere, kaza ve kadere yüklenmesidir. Bu konuda, başarı da aynen böyledir. Kabiledeki birey, tek kendisi olsa bile, yalnız başına hareket etmez, daima "kabile" adına ve onun himayesinde hareket eder. Elde ettiği kazançlar, kabilenin kazancıdır. Bunun için; övündüğünde onunla övünür, alçakgönüllü olduğunda bunu onun adına yapar. Başarı ve zaferle yüceldiği gibi, başarısızlıkla da yücelir. Her ikisini de yüksek bir iradenin eylemi olarak görür. Buna göre, Emevilerin benimsediği cebir ideolojisine, yalan veya nifak olarak değil; gerçek bir kazanım olarak "kabile"nin muhayyilepine kazınmış bilinç görüntülerinden biri olarak bakmalıyız. Muaviye, Sıfsin'de askerlerine şöyle bir konuşma yaptı: "... Allah'ın takdiri sonucunda kader bizi yeryüzünün bu bölümüne sürükledi. Bizimle Iraklıları karşı karşıya getirdi. Biz Allah'ın takdirine razıyız."[79] Kûfe halkına da şu konuşmayı yaptı: "Ey Kûfe halkı! Sizinle namaz, zekat ve hac uğrunda savaştığımı mı sanırsınız? Sizin namaz kıldığınızı, zekat ödediğinizi ve haccettiğinizi biliyorum. Ben sizinle, sizi yola getirmek için savaştım. Allah bunu bana siz istemediğiniz halde verdi."[80] Oğlu Yezid'e bey'at alırken, şöyle diyordu: "Yezid işi, kaza ve kaderdir. Kulların bu konuda başka seçeneği yoktur."[81]

Muaviye'nin saltanatını meşrulaştırmak için benimsediği bu cebir ideolojisi, Hz. Peygamber'den rivayet ettiğini söylediği hadislerin pekçoğunu da açıklıyor. Sözgelimi, şunları söylüyor: "Beni hilafete yönlendiren yegâne şey, Rasulullah'ın (s.a.v.) şu sözüdür: "İktidara gelirsen, iyilik yap."[82] Bu türlü rivayetlerden biri de şudur: Hz. Peygamber (s.a.v.) hanımı (Muaviye'nin kız kardeşi) Ummü Habîbe'nin evindeyken, kapıyı biri çaldı. Hz. Peygamber (s.a.v.) "Bakınız kimdir?" deyince, "Muaviye" cevabını verdiler, "izin verin" deyince, kulağında bir yazı kalemi olduğu halde girdi. Hz. Peygamber "Kulağındaki bu kalem nedir, ey Muaviye?" diye sorunca, "Allah ve peygamberi için hazırladığım bir kalem" cevabını verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, şöyle dedi: "Allah

79. İbn Ebi'l-Hadîd, *a.g.e.*, c. 11, s. 397.
80. İbn Ebi'l-Hadîd, *a.g.e.*, c. 4, s. 6.
81. İbn Kuteybe, *a.g.e.*, c. 1, s. 183-191.
82. İbn Kesir, *a.g.e*, c. 8, s. 126.

sana iyilik versin. Sana Allah'ın vahyinden başkasını yazmanı istemedim. Yaptığım küçük büyük her iş, Allah'tan bir vahiydir. Allah sana bir gömlek giydirirse ne yapacaksın?" Halifeliği kastediyoruz. Ümmü Habibe kalktı huzurunda oturdu ve şöyle dedi: "Ey Allah'ın elçisi, Allah ona bir gömlek mi giydirecek?" Hz. Peygamber, şöyle dedi: "Evet, ama bunun pekçok zorluğu var." Ümmü Habibe "Ey Allah'ın elçisi, ona dua et." deyince, Rasulullah (s.a.v.) şöyle dedi: "Allah'ım onu doğruya eriştir, kötülükten uzak tut, ahirette ve dünyada onu bağışla."[83]

Muaviye ve Suriyeliler hakkında buna benzer başka hadisler de vardır. Sahih oluşunda şüphe etmek yetmez. Bir kısmı, sözcük veya anlam olarak belli ölçüde sahih olabilir. Ancak önemli olan, haber verişi ve dolayısıyla kaza ve kader oluşu itibarıyla, Muaviye ve sonraki Emevî halifelerinin bu hadisleri iktidarlarının meşruluğunu dayandırdıkları temel olarak alışlarıdır. Konuyu daha ayrıntılı sunarken daha ilerideki bir bölümde ele alacağımız gibi, Muaviye ve bütün Emevî halifeleri, bu uğurda savaşmamışlar gibi, hilafeti Allah'ın onlara verdiğini söylemekle yetinmediler. Yaptıkları "Allah'ın, peygamberin ve iyi kulların hoşnut olmayacağı" işleri bile, bunlarla açıklıyorlardı. Emevîler bunları yaparken, ne kendilerini, ne de insanları aldatmıyorlardı. Başlangıçta yalan söylemiş olsalar bile, yalanlarını doğruladılar, bir tür çalıntı "bilinç"e, kabile cebirciliği bilincine dönüştü. Evet burada dinin siyasette kullanımı sözkonusudur. Ancak, bilinçlerinde içten, benimsemeye hazırlık olmasaydı, yandaşlarının akıllarında bu kullanma bir yer edinebilir miydi? *Kendini ve insanları aldatmanın da bir sınırı var. Ancak bilinçteki süslü yalan, bazan sınırsız olur.*

Muaviye, mücadelenin yanısıra Kureyş meşruluğuna, "kabile" ile birlikte yeme ve içme ilkesine "ganimet" ve kabile cebirciliğine dayanarak "akide" arasındaki ahengi sağlamayı başarınca, "mülk"ü (iktidarı) sağlama aldı. Öyleyse, sonraki bir bölümde göreceğimiz üzere "akîde"nin, cebir akidesinin çiğnenmesiyle "kabile"deki bunalım ile daha önce gördüğümüz üzere "ganimet"teki bunalım arasında ahenk kurmaya yetecek ölçüde izin vermeye mecbur kaldığı siyasî alan geliştiğinde Emevî devletinin yıkılmasına şaşılmamalıdır.

Cebir ideolojisine karşıt ideolojinin, "ilk kelamcılar"ın gerçekleştirdiği aydınlanma hareketi ideolojisinin gelişimini incelemeye geçmeden önce, Emevî Devletinin öne çıkardığı şekliyle sünnî düşüncenin, "ehl-i sünnet ve'l-cemaat" düşüncesinin tarihî rakibi "imamet mitolojisi" üstünde durmamız gerekir.

83. İbn Kesir, *a.g.e.*, c. 8, s. 126.

Sekizinci Bölüm

İmamet Mitolojisi

1. Muhtar es-Sekafî'nin Siyasî Hareketindeki İki Çelişik Unsur: Arap Eşrafı ve Mevali

"Ben bir Arabım. İbnu'z-Zübeyr'in Hicaz'a hakim olduğunu gördüm. (Haricî) Necde'nin Yemame'ye, Mervan'ın Şam'a hâkim olduğunu gördüm. Araplardan hiçbirinin karşısında olmadım. Bu ülkeleri tuttum. Onlardan biri oldum. Ne var ki ben; Hz. Peygamberin ehl-i beytinin öcünü almak istedim. Çünkü Araplar bunu görmezden geliyordu. Onların kanını dökme işine karışanları öldürdüm. Bu günüme dek bu konuda aşırı gittim."[1] Bu, ömrünün son demlerinde arkadaşlarından biriyle yaptığı konuşmada, Muhtar bin Ebî Ubeyd es-Sekafî'nin dile getirdiği itirafıdır. Kendisini kuşatan İbnu'z-Zübeyr'in askerlerine kılıcıyla karşı çıkmak üzere Kûfe'deki sarayından çıkmıştı, onlarla öldürülünceye dek savaştı.

Bu, h. 67 yılındaydı. Genç Arap-İslam devleti, h. 64 yılında Yezid bin Muaviye'nin ölümünden sonra ortaya çıkan yeni bir iç savaşla karşı karşıyaydı. Yezid'in oğlu ikinci Muaviye, yalnızca kırk gün kaldığı işi "insanlar" arasındaki "şûra"ya bırakarak ve çevresinde bulunan kavmi Umeyye oğullarının büyüklerine bir halef tayin etmeyi reddedettiğini söyleyerek, hilafetten ayrılmıştır: "Siz işinizi daha iyi bilirsiniz. Dilediğinizi seçin."[2] Umeyye oğullarının durumu sarsıldı. İktidarlarının dayandığı kabile ittifakı dağıldı. Emevilere karşı Hicazlı Kureyşlerin asabiyetine (bağlılık ve desteğine) dayanarak, Kays kabilesi h. 63 yılında Mekke'de Yezid'e karşı ayaklanan Abdullah bin Zübeyr'e eğilim gösterdi. Yemenliler (özellikle Kelb kabilesi), bölündü: Bir bölümü genç Halid bin Yezid'i, bir bölümü de Mervan bin Hakem'i aday gösteriyordu.

---

1. Taberî, *Tarihu'l-Umem ve'l-Mülûk*, c. 3, s. 491.
2. Önceki bölümdeki Muaviye bin Yezid'in tutumuna bakınız.

Umeyye oğulları ve destekçilerinin toplandığı ve h. 64'te Mervan'a bey'at konusunda sözbirliği ettiği "Cabiye" toplantısında, işin sonunda anlaşmazlık Mervan lehine çözüldü. Hilafet için savaşan taraflar, yalnızca Mervan bin Hakem önderliğindeki Şamlılar (Suriyeliler) ile İbnu'z-Zübeyir önderliğindeki Hicazlılar değildi; Yemame'de Haricîler de vardı, Mekke'de Yezid'in ordularına karşı İbnu'z-Zübeyr ile birlikte savaşan Haricîlerin bir bölümü ondan ayrılmış ve başlarına Necde bin Amir el-Hanefî'yi getirmişti. Böylece Arap-İslam devleti, coğrafî ve kabilevî olarak ayrı ayrı istekleri bulunan üç bölgeye ayrılmıştı... Yalnızca Irak kalmıştı. Niye onun sahibi, cahiliye döneminde Taif'in ulusu Mes'ud es-Sekafî'nin torunu, "Arap eşrafı"nın ileri gelenlerinden Muhtar bin Ebî Ubeyd olmasın?

Muhtar'ın babası, Ebu Ubeyd bin Mes'ud es Sekafî, daha önceki bir bölümde belirttiğimiz gibi Ömer bin Hattab'ın Irak'ın fethine ilk gönderdiği birliğin başındaydı. Bu birlik, Medine ve çevresinde toplanan bin kişiden oluşuyordu. h. 13 yılında Farslarla yapılan bir savaşta şehit düşünceye dek, Ebu Ubeyd Irak'taki müslüman ordunun komutanlarından biri olarak kaldı. Muhtar, hicretin ilk yılı doğmuştu. Öyleyse babasını 13 yaşındayken kaybetmişti. Medain valisi olan amcası Sa'd bin Mes'ud es-Sekafi'yle ilişki kurdu. Amcası, Haricîlerle savaşa çıktığında onu vekil bırakmıştı. h. 40'ta, Muaviye, Hasan bin Ali bin Ebî Talib'le karşılaşmaya geldiğinde, insanlar Hasan'ın çevresinden ayrılmış, mallarını yağmalamış ve onu yaralamıştı, amcası Sa'd bin Mes'ud, Hasan'ı korumuştu. Muhtar, amcasına fırsatı değerlendirmesini, Muaviye'den eman istemesini, Hasan'ı bağlı olarak ona teslim etmesini, böylece Muaviye katında iyi bir yere sahip olmasını, makamını korumasını veya daha iyi bir yere gelmesini önerdi. Ne var ki amcası bunu kabul etmedi ve Muhtar'ı engelledi. Hasan bin Ali ise, işin sonunda daha önce belirttiğimiz gibi Muaviye lehine görevden ayrılmıştı.

Öyleyse Muhtar, genç ve tamahkardı: Kureyş'in müttefiki ünlü Sakîf kabilesindendi; Sakif, Kays kabilelerinin en güçlüsü Hevazin'dendi. Babası Irak'ın fethine giden müslümanların ilk komutanıydı. Amcası, Medain valisiydi. Bunun da ötesinde, evlilik yoluyla Muhtar'ın, çağının büyük adamlarıyla içten ilişkileri vardı: Hanımlarından biri Yezid'in Kûfe valisi Nu'man bin Beşîr el-Ensarî'nin kızıydı. Öteki karısı, Muaviye zamanında Ziyad'ın Basra'daki vekilinin kızıydı. Ayrıca kızkardeşi Abdullah bin Ömer bin Hattab'la evliydi. Bu evlilik akrabalığı ilişkileri, siyasî beklentilerini gerçekleştirme uğrundaki faaliyeti dolayısıyla hapsedildikten sonra, birkaç kez hapisten çıkarılışında ona yarar sağlamıştı.

Bunun yanısıra Muhtar, Kûfe ve Medâin'de "Arap eşrafı"nın sahip olduğu ayrıcalıklardan da yararlanıyordu: Irak'taki Babil'in bir yerinde çiftlik sahibiydi. Pekçok devesi, hayvanı ve malı vardı. Ne var ki, bir orduyu silahlandırmaya ve masraflarını karşılamaya imkân verecek ölçüde zengin değildi. Bu yüzden, siyasî tasarısını uygulamak üzere, Emevîlerin muhalif ve onlara isyan eden çeşitli taraflarla işbirliğine mecbur kaldı. Bu yüzden onun, ilk olarak Emevîlere karşı Kûfe'de ilk şiî harekete önderlik eden Hucr bin Adî'yle ilişki kurduğunu görüyoruz. Ama, Muaviye'nin valisi Ziyad, Hucr ve yandaşlarını hapse atınca; ona karşı tanıklık edecek kişilere katılmaktan kaçındı, ikinci olarak onun, Hüseyin bin Ali lehine propaganda için. h. 60'ta Kûfe'ye gelen Müslim bin Akîl'i evinde barındırdığını görüyoruz. Durumu ortaya çıkınca; Muaviye'nin Basra ve Kûfe valisi Ubeydullah bin Ziyad onu hapse attı. Yezid bin Muaviye'ye aracılık etmesi için Muhtar, kızkardeşinin kocası Abdullah bin Ömer'den yardım istedi. Abdullah, bu aracılığı yaptı. Yezid, İbn Ziyad'a Muhtar'ı serbest bırakmasını emretti. Ubeydullah bu emri yerine getirdi ve üç ay içinde Kûfe'den ayrılmasını istedi. Bu, Kerbela olayı ve Hüseyin'in şehit edilişinden sonra, h. 61'de oluyordu. Böylece Muhtar'ın, üçüncü olarak, hapsettiği ve sopasıyla vurup gözünü yaraladığı sırada meclisinde kendisini küçük düşüren İbn Ziyad'a öfke duyarak Hicaz'daki İbnu'z-Zübeyir'e doğru yöneldiğini görüyoruz. Taberî, şunu rivayet ediyor: Muhtar, Hicaz'a giderken, Mekke'den gelmekte olan Sakîf mevalisinden biriyle karşılaştı, ona İbnu'z-Zübeyir'i sordu. Gizlice kendisine bey'at almaya başladığını, günden güne güçlendiğini bildirdi; bu da onun isyana ve kendi adına hilafet talebinde bulunmaya hazırlandığını gösteriyordu. Muhtar, şöyle diyerek habere bir ekleme yaptı: "Bunda şüphe yok. Gerçekten de o bugün Arapların önderi. Benim izimden gelir ve sözümü dinlerse, onun yanındayım. Böyle yapmazsa; yemin olsun ki ben Araplardan birinin yanında değilim." Sonra hemşerisine hitaben şöyle dedi: "Ey Arap oğlu! Fitne parıldamış ve çakmış. Hatta doğmuş ve yerini bulmuş. Bir yerde onu görür ve duyarsan, ona şöyle söyle: Muhtar, destekçisi müslümanlarla birlikte mazlum ve maktul şehid Hüseyin bin Ali'nin öcünü almak istiyor."[3]

Öyleyse Muhtar, İbnu'z-Zubeyr'e katıldı. Niyeti, ya onunla ittifak kurup, sonra ondan ayrılmak suretiyle, ya da Mekke'deki önderleri olan Hüseyin'in öcünü almak için Alevîlerle ittifak kurarak, siyasî tasarısını gerçekleştirmekti, Muhtar, Mekke"ye girince ve İbnu'z-Zubeyr'le görüşünce, onu Umeyye oğul-

3. Taberî, *a.g.e.*, c. 3, s. 401.

larına karşı başkaldırmaya teşvik etti. O sırada İbnu'z-Zübeyr kendini halife ilan etmemişti. Ondan çekindi ve uzak durdu. Muhtar, Mekke'den ayrılıp memleketi Taif'e gitmeye mecbur oldu. Yaklaşık biryıl Taif'te kaldı. Daha sonra h. 64'te Mekke'ye döndü. O sırada İbnu'z-Zübeyir, Yezid'in ölümünden sonra kendisini halife ilan etmişti. Muhtar, ona danışmadan iş yapmaması, yardımcısı (hacibi ve veziri) olması, zafer kazandığında en iyi valilerine karşı yardım istemesi şartıyla İbnu'z-Zübeyir'e bey'at etti. Böylece Muhtar, Mekke'nin kuşatılması ve Kabe'nin yakılması sırasında, İbnu'z-Zübeyir'le birlikte savaştı. Muhtar, arkadaşı İbnu'z-Zübeyir'in kendisinden çekindiğini ve onu oyaladığını görünce, Emevîlere karşı savaşmak üzere Ali yandaşlarından bir ordu hazırlamak için Kûfe'ye gönderilmesini önerdi. İbnu'z-Zübeyir, bu öneriyi kabul etti. Muhtar, Kûfe haberlerini izliyor, halkının Hüseyin'in öldürülmesine öfke duyduğunu, yardımsız bıraktıkları için pişman olduğunu ve öcünü almaya hazır olduğunu biliyordu.

Muhtar, h. 64'te Kûfe'ye döndü. Oradaki "Arap eşrafından Şia'nın önderleri", tövbe amacıyla, bir intihar saldırısıyla Hüseyin'in öcünü almak için Emevîlerle savaşa hazırlanıyordu. Bunlara, Tevvâbûn (Tövbekârlar) denildi. Başlarında Süleyman bin Surad el-Huzaî vardı. Muhtar, bunlardan bir bölümünü kazanmaya çalıştı. Onları bir gece evinde topladı ve şu konuşmayı yaptı: "Mehdi ve vasi, Muhammed bin Ali (bin Hanefiyye) beni size emîn, vezîr, seçici ve emîr olarak gönderdi. Mülhidlerle savaşmamı, ehl-i beytinin öcünü almamı, zayıfları korumamı emretti." Onlardan, Süleyman bin Surad'la bu intihar girişimine katılmaktan vazgeçmelerini istedi, Muhammed bin Hanefiyye'nin kendisini onlara gönderdiğini öne sürerek, kendisine bey'at etmeye ve Hüseyin'in öcünü almak için güçlü bir ordu hazırlamak üzere kendisiyle yardımlaşmaya çağırdı. Bir kısmı ona meyletti. Ama çoğunluk, giderek ağırlarına gitmeye başlayan günahı temizlemek üzere, şu âyetin içeriğine uyarak, Süleyman bin Surad'ın peşinden gitmekte ısrarlıydı: "Musa kavmine şöyle demişti. Ey milletim! Buzağıyı tanrı olarak benimsemekle kendinize yazık ettiniz. Yaratanınıza tövbe edin, tövbe etmeyenlerinizi öldürün. *Bu yaratanınız katında sizin için hayırlı olur. Tövbelerinizi kabul eder. O merhametlidir, tövbeleri kabul edicidir.*" (Bakara, 2/54). Böylece, h. 65'in sonunda, Nuhayle denilen Kûfe'nin dışında bir yerde buluşmak üzere sözleştiler. Kendilerini karşılamak için Ubeydullah bin Ziyad komutasında bir ordu hazırlayan Emevîlerle savaşa gittiler. Ubeydullah, Basra halkı aleyhine harekete geçince ve Kûfe halkının yaptığı gibi, Abdullah bin Zübeyir'e bey'at etmek isteyince Suriye'ye kaçmıştı. İki ta-

raf, Şam yakınındaki Aynul-Verde'de karşılaştı. İbn Ziyad'ın ordusu, neredeyse son adamlarına kadar öldürülen, ölüme yeminli İbn Surad'ın yandaşlarına saldırdı.

Muhtar'a gelince, görüşmelerini ve etkinliğini sürdürdü. Sonunda Kûfe'de, Şia'dan geriye kalanları ve özellikle mevalî ve "Arap zayıfları" kendisine çekmeyi başardı. Öyle ki Kûfe'de Şia'dan olmayan "Arap eşrafı" ondan korkmaya başladı. İbnu'z-Zübeyir'in iki amilini ona karşı kışkırttılar, onlar da Muhtar'ı hapsettiler. Muhtar, bir kez daha eniştesi Abdullah bin Ömer'e hapisten çıkması için aracılık yapmak üzere haber gönderdi. Tevvâbun topluluğundan Aynu'l-Verde'den dönenlere, yakında hapisten çıkacağını bildirdiği ve Muhammed bin Hanefiyye adına kılıçla savaş için kendisine katılmalarını önerdiği bir mektup yazdı. Ancak, Muhammed bin Hanefiyye'nin kendisini göndermiş olmasından şüpheye düştüler. Bir açıklama yapması için, Muhammed'e bir kurul gönderdiler. Muhammed bin Hanefiyye onlara şu cevabı verdi: "... Öcümüzü almak üzere sizi çağıranla ilgili söylediklerinize gelince, yemin olsun ki yaratıklarından dilediğiyle düşmanımıza karşı bize yardım etmesini Allah'tan isterim."[4] Kurul bu kapalı cevaptan, İbnu'l-Hanefiyye'nin Muhtar'la birlik olduğu sonucunu çıkardı. Arkadaşlarının yanına döndüler ve onlara bunu söylediler. Böylece Şia, özellikle "Sebeiyye" ve köleler, Muhtar'a katıldı. *Muhtar, kölelere efendilerinin mallarını vermeyi vaadetmişti*. Muhtar'a katılan Şia, İbrahim bin Eşter'e gitti. (Osman'a karşı ayaklanmanın büyük komutanlarından ve Sıffîn'de Ali'nin en seçkin adamlarından biri olan Malik el-Eşter'in oğluydu). Onu, Muhtar'a kadimaya ikna ettiler. Muhammed bin Hanenyye'nin Muhtar'ı gerçekten gönderdiğine tanıklık etmişlerdi. Muhammed bin Hanefiyye adına, İbrahim'e bir mektup verdiler. Bu mektupta, "Kûfe ile Şam'ın en uzağı arasındaki bütün bölgeler"in Muhtar'a katıldığı yazılıydı. İbnu'l-Eşter, h. 65'te Muhtar'a katıldı. Kendi adına propagandayı ve ordusunu silahlandırmayı sürdüren Muhtar böylece güçlendi. Ordusunun sayısı 17 bini bulunca, kendisini güçlü hissetti. İbnu'z-Zübeyir'in Kûfe'deki valisine isyan etti, onlan bozguna uğrattı. h. 66'da iktidarı ele ge-çirdi; çevredekiler ona boyun eğdi. Buralara valilerini tayin etti. Hakimiyeti doğuda Ermîniya ve Azerbaycan'a, kuzeyde Musul ve çevresindeki dağlara kadar uzandı.

Ubeydullah bin Ziyad, Muhtar'ın Musul valisini kovmaya çalıştı. Muhtar ona iki kez yardım etti. Sonunda İbn Ziyad bozguna uğradı, kendisi ve ordu-

4. Taberî, *a.g.e*, c. 3, s. 437.

sundan pekçok kişi öldürüldü. Bu sırada, Kûfe'deki "Arap eşrafı", Muhtar'ın yandaşlarından ileri gelenlerin yokluğu fırsatını değerlendirdiler. Bunların başında İbnu'l-Eşter vardı, ona saldırmak istediler. Ne var ki Muhtar, bu durumu Eşter'e bildirdi. Hemen döndü, Kûfe'deki Arap eşrafıyla savaştı ve onlara karşı zafer kazandı. Muhtar, Hüseyin'in öldürülmesi ne katılanlara karşı sert bir saldırı düzenledi. Başlarında Kerbela faciasını işleyen askerî birliğin komutanı Ömer bin Sa'd bin Ebî Vakkas olmak üzere pekçoğunu öldürdü. Muhtar, Ömer'in ve oğlu Hafs'ın kellelerini Muhammed bin Hanefiyye ve Medine'deki Alevî önderlerine gönderdi. "Arap eşrafı"nın çoğu ise, can korkusuyla Basra'ya kaçtı ve İbnu'z-Zübeyir'e katıldı. İbnu'z-Zübeyir'in Muhtar'la arası açılmıştı. Abdülmelik bin Mervan'la savaşında yardım edeceği gerekçesiyle bir ordu göndermek suretiyle İbnu'z-Zübeyir'le buzları eritmek istiyordu. Ne var ki İbnu'z-Zübeyir, tuzağı sezdi ve planını uygulamadan önce Muhtar'ın ordusunu bozguna uğratmayı başardı.

Öte yandan; Muhtar, büyük bir orduyla, İbnu'z-Zübeyir'in Mekke vadisinde hapsettiği, kuşattığı ve kendisine bey'at etmedikleri takdirde ölümle tehdit ettiği Muhammed bin Hanefiye ve Alevî önderlerine yardım gönderdi. İbnu'z-Zübeyir'e bey'at etmekten ısrarla kaçınmışlardı. Muhtar'ın ordunu, Muhammed bin Hanefil'e ve yanındakileri kurtarma ve Mekke'den çıkarılmaları konusunda başarılı oldu. Bundan sonra, h. 67'de, Muhtar, Musul taraflarında Ubeydullah bin Ziyad'la savaşmak üzere İbnu'l-Eşter komutasında bir ordu hazırladı. İbnu'l-Eşter zafer kazandı ve belirttiğimiz gibi İbn Ziyad'ı öldürdü. Kellesini de Muhtar'a, o da Muhammed bin Hanefiyye ve Alevi önderlerine gönderdi.

Ne var ki "Kûfe eşrafı", teslim olmadı. Kardeşi Abdullah'ın Basra valisi olan Mus'ab bin Zübeyir'den yardım istediler. Muhtar'la savaşmak üzere, büyük bir ordu hazırladı. Muhtar da, saldırıyı püskürtmek üzere bir ordu hazırladı. Ne var ki kader, büyük bölümü öldürülen Muhtar'ın arkadaşlarının ağını örmüştü. Mus'ab, ordusuyla bozguna uğrayan Muhtar'ın izine düştü. Sonunda köşkünde onu kuşattı. Muhtar adamlarıyla birlikte çıkıp savaştı, h. 67'de öldürüldü.

Muhtar'ın öldürülmesinden ve devletinin çöküşünden sonra, sağ kalan sayıları ikibin atlıyı bulan, çoğu, mevalîden ve "zayıf Araplar"dan oluşan yandaşları, Fırat boylarındaki Nusaybin kentine gittiler. Burada yarı devlet (derebeylik) kurdular. Muhammed bin Hanefiyye, büyük oğlu Hasan'ı gönderdi. Bir

süre başkanları olarak onlarla birlikte kaldı. Daha sonra, İbnu'z-Zübeyir'in yandaşları, onlara saldırdı. Hasan bin Muhammed bin Hanefiyye'yi tutukladılar, Medine'ye gönderdiler. İbnu'z-Zübeyir de onu hapsetti. Daha sonra buradan kaçmayı başardı. Muhtar'ın yandaşları ise, Abdülmelik bin Mervan h. 71'de Irak'a düzenlediği saldırı sırasında köklerini kazıyıncaya kadar Nusaybin'de kaldılar. Muhammed bin Hanefiyye, Abdülmelik bin Mervan'ın, İbnu'z-Zubeyir'i yenerek ve Irak'a boyun eğdirerek duruma hâkim oldugunu görünce, Şam'a Abdülmelik'in yanına gitti, h. 73'te ona bey'at etti. Zaten Abdülmelik, Şam'da kalması için ona haber göndermişti. Daha önce Abdülmelik'e bey'at etmiş olan İbn Abbas, İbn Hanefiyye'ye iyi davranmasını öğütlemişti. Muhammed bin Hanefiyye'nin Abdülmelik bin Mervan'a bey'at etmesi, karşılıksız değildi. Tıpkı kardeşi Hasan'ın Muaviye'ye bey'at etmesi gibi, atâ ve pekçok ayrıcalıkla bağlantılıydı, daha çok bir pazarlığa benziyordu. Burada belirtmek gerekir ki, oğlu Hasan'ın "çevre"deki mektubu bu sırada ortaya çıkmıştı, daha sonra ondan söz edeceğim. İbnu'l-Hanefiyye, h. 78'de Abdülmelik'i bir kez daha ziyaret etti. Onun yanında yaklaşık bir ay kaldı; kendisinin, ailesinin, mevalîsinin ve yandaşlarının ihtiyaçları giderildi: "Giderilmemiş hiçbir ihtiyacı kalmadı."

Muhammed bin Hanefiyye h. 81 civarında öldü, oğlu Hasan da öldü. Bundan sonra, isyana hazırlanmak üzere; daba çok devrim partisine benzeyen bazı gizli örgütlenmelere girişen Ebu Haşim diye tanınan oğlu Abdullah "işi" üstlendi. Ebu Haşim, "Sebeiyye görüşlerine çok meyilliydi." Muhtar'ın yandaşlarının sevgisini kazanmıştı, onu kendilerinin imamı olarak görüyorlardı. Bazı rivayetlere göre, babasının kendisine vasiyette bulunduğunu öne sürmüştü, bazı yandaşları bu konuda çok ileriye gitmişti. Ebu Haşim, Emevilere itaat eder gibi yaptığı sırada, yandaşlarını örgütlemeyi sürdürdü. Ne var ki Emevîler, ondan kuşku duyuyorlardı. Süleyman bin Abdülmelik'i ziyaret ettiğinde, korktuğunu hissetti. Rivayetlere göre, Süleyman veya bazı adamları, Dımaşk'tan dönerken zehirleme tuzağı hazırlamıştı. Ebu Hâşim gerçekten zehirlenme olayım sezmişti. Amca oğlu Ali bin Abdullah bin Abbas'a gitti. Örgüt belgelerini ve propagandacılarının adlarını ona verdi. Böylece, Şia davası, bilakis Emevîlere isyan davası, bu Ali bin Abdullah bin Abbas'ın oğullarına ve kardeşlerine geçmişti. Bu, sonuçta Emevî Devletini yıkmayı başaran Abbasî propagandasının çıkış noktası oldu.

Şimdi Muhtar'a dönelim, kendisi, Sebeiyye ve bu hareket çerçevesinde "akîde" alanında meydana gelecek gelişmeleri anlamak için zorunlu olabilecek bu tarihî sunuşu tamamlayalım. Muhtar'a dönüşümüzden maksat, Emevîleri

yıkmak için kendisine işbirliği önermek üzere Mekke'deki İbnu'z-Zübeyir'e gittiğinde, ona şöyle dediğini belirtmektir: "Yumuşak ve olacağı bilen bir adamları olsa, sana Şam halkına galip geleceğin bir ordu çıkaracak bir topluluk biliyorum." İbnu'z-Zübeyir "Kim onlar?" diye sordu. Muhtar "Kûfe"deki Hâşim oğulları şiası (yandaşları)" cevabını verdi. İbnu'z-Zübeyir "Bu adam, sen ol" dedi. Onu Kûfe'ye gönderdi. "Kûfe'nin yakın bir yerinde konakladı. Ebu Taliblere ve yandaşlarına göstermelik biçimde ağlamaya başladı."[5]

Muhtar'ın, Şam halkına galip gelen orduya dönüşmek üzere, "yumuşak ve geleceği bilen bir adam"a muhtaç olduğunu söylediği bu "Şia" kimdir?

Bu soruya cevabı, Kûfe çarşısında birlikte dolaşırken Muhtar'a şunları söyleyen, deneyimli siyasetçi Mugîre bin Şube'den nakledilen şu metin veriyor. "Ne baskın! Ne topluluk! Bir bağıran çıksa da ardından gidecekler olan bir kelimeyi biliyorum. Özellikle de kendilerine bir şey teklif edince onu kabul edecek yabancılar." Muhtar ona şöyle dedi.: "Kim onlar ey amca?" Mugîre şu cevabı verdi: "Muhammed ailesini öne sürün." Bunun üzerine Muhtar, sessiz kaldı."[6] Bu metni, İbnu'z-Zübeyir'in başka bir tanıklığını bize nakleden başka bir metin tamamlıyor. Çünkü Muhtar, İbnu'z-Zübeyir'le ittifak kurduktan sonra Kûfe'ye dönerken, yalnızca Ebu Talib soyuna ve yandaşlarına ağlar gibi yapmakla yetinmedi, ayrıca şu sloganı da attı: "Bize gelen her köle, özgürdür." İbnu'z-Zübeyir bunu duyunca, şöyle tamamladı: "Söylesem yandaşlarımın çoğalacağını bildiğim bir kelime var diyordu, işte o kelime bu Yandaşı çoğalacak."[7]

Öyleyse Muhtar, görünüşte birbirini tamamlayan, ama özde birbirine zıt iki davayı yüklenmişti: O gün için her şeyden önce "Hüseyin'in intikamı"nda beliren Şia davası; çoğunlukla Ali şiasından olan ve yalnızca köle ve mevalî olduğunu hissettiklerini söylememiz yeterli olan sosyal bir durumla karşılaşan köle ve mevalînin davası. Muhtar, iki davayı aynı görmüştü; Arap ve mevalî olarak Şia, Umeyye oğullarına karşı öfkeliydi, hepsi de benimsemedikleri bir durumla karşı karşıyaydı. Ancak, her ikisinin de hasmı ve ezicisi olan Umeyye oğullarına karşı taraflardan ordu kurmasıyla, ikisini birbirinden ayıran, Taberî'nin "Arap eşrafından Şia'nın önderleri"nin durumu ile mevâlî ve kölelerin, bizzat bu eşrafın mevalî ve köleleri arasındaki çelişki olan özdeki sosyal/sınıfsal çelişkiyi aşabileceğine inandığında hesabı tutmamıştı.

5. Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, c. 3, s. 74.
6. Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, c. 5, s. 223.
7. Belâzurî, *a.g.e.*, c. 5, s. 267.

Muhtar, iki taraf arasında bir tür denge kurmaya ve özel çıkarları dürtüsüyle hareket ettiğinde, her iki tarafa da kendi hareketinin o tarafın da çıkarına olduğunu hissettirmeye çalıştı. Böylelikle, Muhtar, İbn Ziyad'ın valisini uzaklaştırdıktan sonra Kûfe'yi ele geçirir geçirmez, Araplar ile mevalî arasında bir tür denge kurmaya dayalı iktidar örgütlemesine başladı. Bunun sonucunda, şurtaya (güvenlik müdürlüğü) "Arap eşrafı'ndan biri olan Abdullah bin Kamil'i getirdi. Özel güvenliğinin başkanlığını, Buceyle kabilelerinden Ureyne'nin mevlâsı ve o gün için "mevalî emîri" olan Keysan Ebu Amra'ya verdi. Ancak bu yapay denge, derhal her iki tarafın da birbirini denetlemesine imkân veren bir araca dönüşüverdi. Böylelikle, Muhtar, sarayında, bazı mevaliyle birlikte Keysan'ın koruması altında, "Arap eşrafı'yla derin derin söyleşirken, bu korumalardan biri Keysan'a şöyle dedi: "Ebu Ishak'ın (Muhtar'ın) bize bakmaksızın bu Araplara yönelmiş olmasına ne dersin?" Muhtar, Keysan'ı çağırdı ve ona sordu: "Seninle konuştuğunu gördüğüm bu kişiler sana ne diyor?" Keysan şöyle dedi: "Allah işini rastgetirsin, yüzünü onlardan Araplara çevirmen zorlarına gitti." Muhtar, şunu söyledi: "Onlara şöyle de: Hiç zorunuza gitmesine gerek yok. Siz bendensiniz, ben sizdenim. "Sonra uzunca süre susup, şu âyeti okudu: "*Biz, suçlulardan intikam alacağız.*" (Secde, 32/22).[8]

Muhtar, mevalînin gönlünü almak istedi. Onları atâya ortak etti, köleleri özgürleştirdi. "Arap eşrafı" bundan gocundu. Ubeydullah bin Ziyad ordusu saldırdığı sırada Musul valisi Necde'ye gönderdiği ordunun bozguna uğramasını fırsat bilip, bundan çok yakındılar ve şöyle dediler: "Bu adam, bizim rızamız yokken ve üstelik aşağılık bir mevlâ iken bize emîr oluyor. Onları bineklere bindirdi. Onlara verdi, fey'imizi tattırdı. Kölelerimiz bize başkaldırdı. Böylelikle, yetimlerimizi ve dullarımızı mahvetti." Ravi şöyle diyor: "Muhtar'ın yaptıkları arasında, mevalîye fey'den pay ayırması kadar ağırlarına giden bir şey yoktu. "Arap eşrafı" Muhtar'la görüşmek üzere, şeyhleri Şebes bin Rib'î'yi gönderdi. "Muhtar'a gitti, onunla görüştü. Arkadaşlarının hoşlanmadığı her şeyi iletti. Her durumu söylediğinde, Muhtar ona şöyle dedi: "Bu durumunuzu hoşnut edeceğim, istediğim herşeyi vereceğim." Kölelerden sözedince, şöyle dedi: "Kölelerini onlara geri vereceğim." Mevalâyi anlatınca da, şunları söyledi: "Kölelerimize yöneldim. Onlar ve bütün bu topraklar, Allah'ın bize verdiği fey'dir. Ecir ve sevap umarak onları özgür yaptık. Bu kadarı bile hoşlarına gitmeyince, onları fey'inize ortak ettim. Mevalînizi size bırakırsam ve fey'inizi si-

8. Taberî, *a.g.e.*, c. 3, s. 448.

ze verirsem, benimle Umeyye oğullarına ve İbnu'z-Zübeyir'e karşı savaşır mısınız? Allah için ve benim inanacağım bu konuda söz verir misiniz?" Şebes, şöyle dedi: "Arkadaşlarımın yanına giderim, konuyu onlarla görüşürüm. "Çıktı ve bir daha Muhtar'ın yanına dönmedi." Ravi şöyle diyor: "Kûfe eşrafı, Muhtar'a karşı savaşmakta sözbirliği etti."[9]

Gerçekten de, Kûfe'deki "Arap eşrafı" Muhtar'la savaştı. Ancak Muhtar, daha önce belirttiğimiz gibi, İbnu'l-Eşter'den yardım istedi. Onları bozguna uğrattı. Basra'daki İbnu'z-Zübeyir'in yanına gittiler. Muhtar, geriye kalanlar içindeki Hüseyin'in katili olan kişilerden intikam aldı. Eşraf' İbnu'z-Zübeyir'den yardım istedi. İbnu'z-Zübeyir, onlara yardım etti. İbnul-Eşter'ne de olsa sonuçta kendisi de "Arap eşrafı"ndan olduğundan Muhtar'a yardım etmekte bir kez daha ağır davrandı. Muhtar, mevalî ve çoğu Buceyle ve Has'am kabilelerinden olan zayıf Araplarla tek başına kaldı. Kader, Muhtar'ın ağını örmüştü, artık sonu gelmişti.

Muhtar hareketindeki bu siyasî yönü sunduktan sonra, şimdi siyasî beklentilerini gerçekleştirmede kullandığı ideolojik çerçeveye geçiyoruz. Muhtar, daha önce belirttiğimiz gibi, iki çelişkili davayı üstlenmişti: 1) "Ehl-i beyt" davası; aslında bu "Arap eşrafı" davasıdır. 2) Mevalî davası. İki davayı, siyasî yönden olduğu gibi, ideolojik yönden de uyumlaştırmak istemesi tabiîydi. Acaba bu "uyumlaştırma", ideoloji düzleminde mi gerçekleşiyordu? Cevabı, bundan sonraki paragrafta gelecek bir soru.

2- Muhtar es-Sekafi'nin Siyasî Hareketindeki İdeolojik Çerçeve

Muhtar, siyasî beklentilerini gerçekleştirebileceği bir "kabile"den destek almıyordu. Köklü ve ünlü bir kabile olan Sakîf'e mensup olmakla birlikte, sayıca başkalarına hâkim olmayı bekleyebilecek güçte değildi. Ayrıca, o sırada Kûfe'de bulunabilecek olanlar da, sayıca üstünlüğe sahip Yemenli kabileler arasında önemli bir güç de oluşturamazdı. Bunun için Kûfe çarşısında birlikte dolaşırlarken kabiledaşı Mugire bin Şube'nin dile getirdiği gözlemde davasının anahtarını buldu: "Halk arasında" özellikle de bir şey (İslam ve Araplarla ilgili bir şey; çünkü bu alanı bilmiyorlardı) söylendiğinde onu kabul edecek olan yabancılar arasında Muhammed ailesine daveti kullanmak. Öyleyse Muhtar, "halk"tan ve "yabancılar"dan askerî bir güç, başka bir deyişle "kabile" dışında yer alan bir güç kurmak istedi. Muhtar, "kabile" çerçevesinin kaybolmasıyla

9. Taberî, *a.g.e.*, c. 3, s. 454.

"halk" ve "yabancılar"ı içine alacak başka bir çerçevenin gerektiğini çok iyi biliyordu. Bu çerçeveyi "akîde"den çıkarmak istedi. Bunlardan "manevî bir kabile" kurmak istedi. Bunun sonucunda, Ali bin Ebî Talib'in (meşhur olan) Hasan ve Hüseyin'den sonra üçüncü oğlu Muhammed bin Hanefiyye'yle ilişki kurdu. Anası, daha önceki bölümde sözünü ettiğimiz yalancı peygamber Müseylimetül-Kezzab'ın da kabilesi olan Hanife oğulları kabilesindedi.

Bazı kaynaklar, Muhtar'ın İbnu'l-Hanefiyye'ye önerdiği daveti kendisi için ve onun adına yürütmeyi kabul ettiği noktasında tereddütlü olmakla birlikte, Muhtar'ın kendi adına çağrıda bulunmasının doğruluğundan emin olmak için "Arap eşrafı"nın gönderdiği kurula Muhammed bin Hanefiyye'nin verdiği cevap, kasıtlı bir kapalılık gösteriyordu.[10] Daha önce gördüğümüz gibi, bu, Muhtar'ı desteklediği biçiminde, ama "takıyye" yapan veya en azından "istemem yan cebime koy" ilkesini benimsediğini gösteren bir inanca yönelten bir kapalılıktı. Kaldı ki Mekke vadisinde İbnu'z-Zübeyir tarafından kuşatıldığında, Muhammed bin Hanefiyye'nin Muhtar'dan yardım istemesi, ikisi arasında bir tür "karşılıklı anlayış" bulunduğunu açıkça gösterir.

Burada kendisini ortaya çıkaran soru, iki aşamalıdır: Niçin Muhtar, "Al-i Beyt'ten (peygamber ailesinden) başkasını değil de Muhammed bin Hanefiyye'yi seçti? Ayrıca, kendi adına hareket ettiğini öne süren Muhtar'ın hareketi karşısında, Muhammed bin Hanefiyye, niçin yapay bir kapalı tutum sergiledi?

Birinci soru açısından, bazı tarihçilerin, Muhtar'ın Kerbela faciasından kurtulan biricik kişi olan Ali bin Hüseyin'le görüştüğünü belirttiklerine işaret edelim. Ne var ki, çok namaz kıldığı ve secde yaptığı için "seccâd" denilecek ölçüde kendini ibadete adadığı bilinen Ali bin Hüseyin, Muhtar'ın onun davetini üstlenmesini ve adına hareketini kesinlikle reddetti. Muhtar, ondan ümit kesince, bu konuda Ali bin Hüseyin ve Abdullah bin Abbas'a danışan Muhammed bin Hanefiyye'yle ilişki kurdu. Ali bin Hüseyin ona "bu konuda hiçbir cevap vermemesi"ni söyledi. Abdullah bin Abbas ise, "Yapma (yani Muhtar'ın talebini reddetme), çünkü İbnü'z-Zübeyir'in durumunu bilmiyorsun" diyerek reddetmemesini ve beklemesini öğütledi.[11] Bu rivayette, her iki sorumuzun da cevabı vardır. Çünkü, "Al-i Beyt" içinde, Ali bin Hüseyin, amcası Muhammed bin Hanefiyye, amca oğlu Hasan ve babasının amcası Abdullah bin Abbas'tan başka imameti talep etme yeterliğine sahip kimse yoktu.

10. Belâzurî, *a.g.e.*, c. 3, s. 437.
11. Mes'udî, *a.g.e.*, c. 3, s. 74.

Abdullah bin Abbas, Ebu Talib oğullarından değil, Abbas'ın oğlu olduğu için, bu kişilerin en uzağı olduğuna göre, birinci hak sahibi Ali bin Hüseyin de Muhtar'ın önerisini şiddetle reddetmiş olduğuna göre, Hasan, oğullarının da hakkını düşürecek biçimde Muaviye lehine hilafetten vazgeçtiğine göre, Muhammed bin Hanefiyye'den başkası kalmıyordu. Öte yandan, Abdullah bin Abbas'ın "Yapma, çünkü İbnu'z-Zübeyir'in ne durumda olduğunu bilmiyorsun" diye öğüt vermesi, Muhammed bin Hanefiyye'nin Muhtar'a karşı tutumunun belirsizliğini açıklayabilir: İhtiyaç duyduğunda kullanacağı bir kartı elinde tutma. Gerçekten de İbnu'l-Hanefiyye, daha önce belirttiğimiz gibi İbnu'z-Zübeyr tarafindan kuşatıldığında bu kartı kullanmıştı.

Katmerli biçimde belirsiz bu siyasî olayın "mantıklı" okunuşu budur: Muhtar, niçin Muhammed bin Hanefiyye'yi seçti? Muhammed de, niçin kasıtlı bir karışıklık bulunan belirsiz bir tutum takınmayı yeğledi? Ama, acaba mantık yeter mi? Hatta mantık, siyasî tutumların belirsizliğini giderebilir mi? "Siyasî olay", daima akıl/mantık işi midir? Siyasî şuuraltının rolü nerededir? Hem Muhtar'ın Muhammed bin Hanefiyye'yi seçmesinde, hem de Muhammed'in belirsiz tutumunda "kabile"nin rolü nerededir?

Öyleyse, bir yandan Muhtar'ın "seçimi"nin, öte yandan da Muhammed bin Hanefiyye'nin tutumundaki "belirsizliğin" şuuraltını belirlemiş olabilecek "gizli" şartları araştırmamız gerekir. Sonuncusuyla başlıyoruz.

Muhammed bin Hanefiyye'nin, babası Ali ile Muaviye, daha sonra da Alevî ve Emevî tarafları arasında geçen hilafet uğrundaki çatışmalara karşı takındığı tutumları araştırmaya çalışırsak, tutumunun gerçek bir ikilem gösterdiğini görürüz. Babası ile Talha ve Zübeyir arasındaki Cemel savaşında, babasının sancağını yükselterek, ama "Bu, yemin olsun ki körükörüne bir fitne" cümlesini kullanarak bu savaştan hoşlanmadığını gizlemeden, çatışmaya girdiğini görüyoruz. Babası onu duyunca, şöyle dedi: "Baban bir işin önderiyken, hiç fitne olur mu?"[12] İbnu'l-Hanefiyye'nin bu tutumunu belirten durumlardan birisi de, babası ile Muaviye, daha genel olarak Haşimîler ile Emevîler arasındaki çatışmayla ilgili, şu rivayettir: "İki ehl-i beyti Araplar, Allah'a ortak koştukları tanrı yapmışlar: Biz ve bu amacımızın oğulları"[13] yani Umeyye oğulları.

Öte yandan, Horasan'dan Al-i beyti destekleyenlerin gördüğü baskı ve sürgünleri şikayet etmek üzere Şia'ya mensup biri geldiğinde, tam tersi bir tutum

12. İbn Halikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, c. 2, s. 220.
13. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, c. 5, s. 68.

takındığını görüyoruz. Hatta bu Horasanlı, siyasetten ayrılmayı, kendisini zühde vermeyi veya Umeyye oğullarına karşı savaşmak için Havaric'in saflarına katılmayı bile düşünmüştü. Bu Horasanlıya şöyle dedi: "İçimden yeryüzünün ıssız bir yerine gitmek geçiyor. Orada ölünceye dek Allah'a ibadet ederim. Muhammed'in ailesinin işlerinden uzak dururum, deme sakın. Çünkü bu bid'at, ruhbanlıktır. Yemin olsun ki, Âl-i Muhammed'in işi bu güneşten daha açıktır. Aynı emîrlere inandığımız kavimlerle çıkmayı düşünüyorum da deme. Bu ümmetten ayrılma Takıyye yaparak bunlardan (Emevîlerden) kendini koru; onlarla savaşma." Sonra şunu ekledi: "Kim bizi severse, Deylem'de bile olsa, Allah ona fayda verir." Adama, hilafetin apaçık güneş gibi geleceğini söyledi: "Kimbilir hilafet bize belki de gelin gibi verilecek."[14] Öyleyse İbnul-Hanefiyye, hilafeti istemiyor değildi; bilakis onu bekliyordu. Evet bekliyordu. Onu istemiyordu, bu uğurda savaşa hazır değildi. Şöyle diyordu: "Biri hariç bütün insanlar bende sözbirliği etse, yine de beni istemeyen kişiyle savaşmam."[15] "Haksız yere bırini öldürerek dünyevî iktidarın bende olmasını istemem."[16]

Bu çelişkili tutumu nasıl açıklayacağız? Bir defasında babasıyla girdiği savaşı "körükörüne fitne", öbür defasında Sıffîn savaşını, Hâşim oğulları ile Umeyye oğulları arasındaki çatışma diye niteliyor, bir başkasında da hilafetin Âl-i Beyt'in hakkı olduğunu, onlara "gelin gibi verileceğini"söylüyor.

Bu çelişkili açıklama ve tutumların mantıklı bir açıklamasını araştırabilirsek, işin "çelişki"yle değil, "gelişme'yle ilgili olduğunu düşünebileceğiz: İbnu'l-Hanefiyye, ister Cemel, ister Sıffîn savaşında olsun, babasının davasına gerçekten inanmıyordu, öyle ki o gün için hilafet işi onu ilgilendirmiyordu. Bunda, kendisini-en azından zımnen-dışarısında tuttuğu Kureyş kabilesindeki bir iç çatışmadan öte bir şey görmüyordu. Aksi halde, "Arapların iki ehl-i beytini (Haşim ve Umeyye oğullarını) insanlar Allah'a ortak koştukları tanrı edinmişler." sözünü nasıl anlayabiliriz? Ancak, Hasan, Muaviye lehine çekilince, Hasan öldükten sonra Hüseyin öldürülünce, bütün gözler kendisine dikilince, önce Hicaz'dan bazılarının "İbnu'z-Zübeyir yerine kendisine halife olarak bey'at etmek"[17] için gelince, daha sonra da Muhtar bu öneriyi yapınca, görüşünü değiştirdi. Muhammed bin Hanefiyye'nin "Âl-i Muhammed'in işi, güneşin doğu-

14. İbn Sa'd, *a.g.e.*, c. 5, s. 70.
15. İbn Sa'd, *a.g.e.*, c. 5, s. 78.
16. İbn Sa'd, *a.g.e.*, c. 5, s. 72.
17. Vedad el-Kadî, *el-Keysâniyye fi't-Tarih ve'l-Edeb*, s. *87* (Belâzurî, *Ensabu'l-Eşraf*, c. 1, s. 519; İbn A'sem, *Fütûh*, c. 1, s. 233-s'den naklen).

şundan daha açıktır", hilafetin kendilerine bir "gelin gibi" getirileceğini söylediği adamın gelişini bir tarih olarak düşünebilirsek, mantık, bunun Muhtar'la ittifak kurduktan ve Muhtar hilafeti ona getirmek için harekete geçtikten sonra olduğunu kesinlikle yeğler.

İbnu'l-Haneriyye'nin açıklamalarının bu zaman dizimi, gelişmeyi, babası ve kardeşleri zamanında hilafet uğrundaki çatışma belasından, gizlice aynı çatışmaya girmeye geçişi açıklar, ancak ilk tutumu açıklayamaz. Öyleyse soralım: İster Cemel, ister Sıffîn savaşında olsun babasının ve kardeşi Hüseyin'in davasına niye gönülsüzdü?

İbnul-Hanefiyye'nin bu tutumuna bir ölçüde başat olabilen gizli dürtüyü bulmamızı zorunlu kılan bir soru. Bu alandaki gizli dürtüleri veya siyasî şuuraltını, tutum ve açıklamalar değil, tarihî olaylar sunar. Öyleyse, bunu biraz "irdelemek", bir tür "psikanalitik çözümleme" zorunludur.

Muhammed bin Hanefiyye'nin soy ve şeref yönünden kardeşleri Hasan ve Hüseyin'den daha aşağı bir mertebede oluşu, tartışmasızdır. İbnu'l-Hanefiyye'nin annesi, Hanife oğullarındandır. Kureyş'ten değil. Kureyş, Onun çağdaşlarının gözünde soy ve şerefçe Hanife oğullarından daha üstündür: Kureyş, Mudar'dandır;

Hanife oğulları ise Rebia'dandır. Mudarlılar Rebialardan üstündür. Bu soyca durum. Şerefçe üstünlüğe gelince, bu daha açık: Hasan ve Hüseyin'in annesi, Peygamber Hz. Muhammed'in (s.a.v.) kızı Fatıma Zehra'dır. İbnu'l-Hanefîyye'nin annesi ise Hanife oğullarından Cafer bin Kays'ın kızı Havle'dir. Babasının adı bile geçmez. Bunun da ötesinde, çeşitli rivayetler anasının tutsak edilen bir cariye olduğunda birleşir; Halid bin Velid, riddet savaşları sırasında onu tutsak almıştı. Tutsaklar içinde Medine'ye getirmişti. Ebu Bekir, bir görüşte Ali bin Ebi Talib'e verdi, başka bir görüşte Esed bin Huzeyme oğulları onu kabilesinden tutsak aldılar, sonra onu Medine'ye getirdiler, onlardan daha sonra Ali bin Ebi Talib'e satacak olan Usame bin Zeyd satın aldı.[18] Burada, siyasî açıdan son derece önemli bir durum var: Çünkü Arap gelenekleri, bir cariyenin oğluna, bir soy ve şeref "eksikliğini" giderecek şahsî nitelikleri olmadığı sürece, başkanlık kapısını açmaz. Emevîler bu konuda çok mutaassıptılar, evlatlarından bir cariyenin oğlunu işbaşına getirmezlerdi. Öyleyse, İbnu'l-Hanefiyye'nin kendinde bu açıdan "bir şey" olmalıydı. Kendisi durumun-

18. İbnu'l-Hanefiyye'nin anası konusundaki çeşitli rivayetler için bkz. El-Kadî, *a.g.e.*, s. 233.

daki herkesin karşılaşması kaçınılmaz durumlarla karşılaşmış olması zorunluydu. Bu, kardeşi Hüseyin'in öldürülmesinden sonra İbnul-Hanefiyye'nin hilafet isteğini açığa vurmaktan kaçınmasını, dolayısıyla Muhtar'ın hareketi karşısında takındığı belirsiz tutumu ve hilafeti kabul için "bir tek insan"ın bile dışarda kalmayacağı biçimde kendisi çevresinde görüş birliğini şart koşmasını doğrudan açıklıyorsa da, babasının davasına gevşek tutum takınmasını, Cemel savaşını bir fitne, Sıffîn savaşını ise yalnızca Kureyş ile Haşim oğulları arasında bir çatışma olarak değerlendirmesini, "Ne önder, ne de yandaş olarak savaşmayacağım" gibi açıklamalarının vurguladığı sonraki tutumunu ancak dolaylı yoldan açıklayabilir. Bu, anlaşılır bir şey. Çünkü, Hasan ve Hüseyin ile soylarından gelenler varken, bir cariyenin oğlu oluşu dolayısıyla babasından "iş"in mirasçılığını yüklenmiş olması uzak bir ihtimal olduğu sürece, babasının veya kardeşinin başarısı, bu açıdan onu hiçbir şekilde ilgilendirmez.

İbnu'l-Hanefiyye'nin şuurunu ve şuuraltının derinliklerini birazcık "irdeleme"yle, acaba elmalarla armutları karıştırır mıyız?

Gerçekten de "psiko-analiz irdeleme" (deşme), psikolojik çözümleme gibidir, yalnızca bir tahmin değildir, bir takım tanık ve belirtilere dayanır. İbnul-Hanefiyye'nin anasının durumu açısından karşılaştığını, dolayısıyla benimsediğimiz görüşü vurgulayan tanıklardan birisi, babasının Hasan ve Hüseyin'e başka ayrıcalıklar, ona başka ayrıcalıklar verdiğini, babasının yanındaki konumunun onlardan farklı otduğunu hissetmesidir. Bu, kaynakların vurguladığı bir şeydir. İbnu Ebi'l-Hadîd, şöyle diyor: "Ali (a.s.), Muhammed'i savaş tehlikelerine atıyor, Hasan ile Hüseyin'i ise sakınıyordu. Onların ölümüyle, Rasulullah'ın soyunun kuruyacağından korkuyordu."[19] İbnul-Hanefiyye'ye, Hasan ile Hüseyin'i korurken, babasının kendisini savaşa sürükleme sebebi sorulunca şöyle dedi: "Çünkü onlar gözbebeğiydi. Ben, elleriydim. Gözlerini, elleriyle koruyordu."[20] Bu, açıklama veya ekleme ihtiyaç duyurmayacak açık bir benzetmedir.

İbnul-Hanefiyye, "iki göz"den biri değil de, gözleri koruyan "el" olma durumuyla karşılaşmış olduğundan, azılı rakibi İbnu'z-Zübeyir'in, anası dolayısıyla defalarca ayıplamalarıyla karşılaştı. Bir gün onu, iki kardeşi karşısındaki durumunu "danışılmaz konuşulmaz bir işçi'ye benzeterek ayıpladı. İbnul-Hanefiy-

19. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, c. 1, s. 244.
20. Vedad el-Kadî, *a.g.e.*, s. 79.

ye, onların üstün durumunu alçak gönüllülükle itiraf ederek İbnu'z-Zübeyr'e cevap verdi: "Onlar benim kardeşlerim. Onların erdemini, soyunu ve Rasulullah'a (s.a.v.) yakınlığını biliyordum. Onlar da beni buna benzer şekilde görüyordu. Aklım erdiğinden beri bana danışmadan karar vermediler."[21] Bir gün, İbnu'z-Zübevr, hutbe okudu, Ali bin Ebî Talib'e çattı, İbnu'l-Hanefiyye onu protesto etti. İbnu'z-Zübeyir ona şu cevabı verdi: "Fatıma oğullarının konuşmalarını anlıyorum. Ama İbnul-Hanefîyye'ye de ne oluyor?" İbnu'l-Hanefiyye, ona baba tarafından Fatıma oğullarıyla bağlantısının sağlam olduğu, cevabını verdi, şöyle dedi: "Ey Romalı çocuğu! Ben niye konuşmayacak mışım? Muhammed'in kızı Fatıma, babamın sevgili eşi, kardeşlerimin anası değil mi?[22]

Bu gibi "şeyler"le karşılaşan bir kişi, psikanalitik çözümlemede en azından bunu giderecek bir şey aramalıdır. İbnu'l-Hanefiyye'nin hayatında, ana tarafından soyu alanında karşılaştığı bu "eksikliği" giderebilecek nitelik veya özellikler" araştırırsak, en azından iki niteliği göreceğiz: l) Savaştaki cesareti. "Körükörüne bir fitne" olduğunu söylemesine rağmen Cemel savaşında ortaya çıkmıştır. Savaşa tanık olanlar da bunu belirtmiş ve bu yüzden bazı şairler onu övmüştür.[23] 2) İkinci niteliğe gelince, burada bizi daha çok ilgilendiren, ilim niteliğidir. İbnu'l-Hanefîyye, hadis rivayetiyle tanınmıştır. "Bazı muhaddisler, babası Ali'den Peygamber senedli rivayetini senedi en sağlam ve çok hadisler olarak görür. Kendisi de bununla övünürdü. Bu niteliğini, kardeşleri Hasan ile Hüseyin karşısındaki eksikliğini "giderici" olarak görürdü. Şöyle diyordu: "Hasan ile Hüseyin, benden daha şereflidir, ama ben babamın hadisini onlardan daha iyi bilirim."[24]

"İlim", Muhammed bin Hanefiyye'nin kendini gerçekleştirmek için yöneldiği alandır. Muhtar bin Ebî Ubeyd, İbnul-Hanefiyye'nin imamete daha layık olduğunu kanıtlamada bu niteliğini etkili biçimde kullanmıştır. Gerçekten de, Şiî İmamet teorisi ve onun çevresindeki mitolojiler, Muhammed bin Hanefiyye'nin tamamen iki kardeşinden ayrıldığı bu "ilim" sıfatıyla, yani hadîs rivayetiyle ilgilidir. İbnu'l-Hanefiyye'nin rivayet ettiği hadislerin çoğu babasından rivayet ettikleri olduğuna göre, siyaset, kendisini babasıyla bağlama ve iki kardeşine göre belirginleştiği bu ilişkiye başka bir içerik kazandırma yolunu hemen buldu. Çünkü İbnu'l-Hanefiyye'nin "ilim"i babasından rivayet etmesi,

21. El-Kadî, *a.g.e.*, s. 81.
22. Mes'udî, *a.g.e.*, c. 3, s. 89.
23. İbn Ebi'l-Hadîd, *a.g.e.*, c. 1, s. 245-246.
24. Makdisî, *el-Bed'u ve't-Tarih*, c. 5, s. 75.

yalnızca peygamber hadisi anlamında değil, "tevil sırrı", daha genel olarak "ilimlerin esrarı" anlamında "ilim" olmak üzere, "ilim mirasçılığı"na dönüşecekti. Öyleyse, İbnul-Hanefiyye'yi babasına bağlayacak olan, yalnızca maddî oğulluk veya kan bağının ötesinde bir şeydi, hatta daha üstün bir şey bağlamalıydı, bu da "manevî oğulluk" veya manevî bağdır. Yandaşları onun propagandasını yaparken bu yönü üstünde özellikle yoğunlaştı. Hatta bununla meşhur oldu, herkes ondan sözederken babasından "sır bilgilerinin mirasçısı" sıfatıyla sözeder oldu. O ölçüde ki, eleştirici sezgisiyle tanınan önemli bir Eş'ari yazar olan Şebristanî'yi bile araştırması şunları yazmaktan alıkoyamadı: "Seyyid Muhammed bin Hanefiyye, çok bilgiliydi, engin irfan sahibiydi, saygın biriydi. Babası mü'minlerin emîri Ali bin Ebî Talib ona bazı fitne haberlerini verdi, onu ilmin yüksek mertebelerine muttali kıldı. Siyasetten uzak durmayı seçmişti. Sessizliği şöhrete yeğ tutmuştu. Denildiğine göre, imamet bilgisi ona emanet edilmişti, bu bilgiyi ehline teslim etmişti. Dünyadan, bu bilgiyi ilgili yerine ulaştırmış olarak ayrılmıştı."[25]

Şehristanî, bu cümlete rinde, Şiî edebiyatında bile ancak sonraki dönemlerde biçimleri oluşan ve terminolojik anlamı belirginleşen kavramları kullanmakla birlikte, onunîa ilgili anlattıklarını içeriği, özellikle de babasından "gizli ilim mirasçılığı" (fitneleri ilmin yüksek mertebelerini bilme, göreceğimiz üzere yani gaybı bilme), bu anlamı belirten özel sanlar, özellikle ileride göreceğimiz üzere Şia'nın imamet teorisinde bu andan itibaren iki temel olan "vasi" ve "mehdi" sanlarını vermiş olan Muhtar tarafindan İbnu'l-Hanefiyye için kullanılmıştır. Şimdi, Muhtar'a dönelim ve onunla birlikte bu iki kavramın nasıl kullanıldığına, ne gibi sonuçlar doğurduk ama bakalım.

3. Muhtar es-Sekafi'nin Şia Siyasî Düşüncesine Eklemlenecek Vasi ve Mehdi Kavramlarını Geliştirmesi

Bir kişi olarak Muhtar'ın görüşleri ile onun çağdaşı veya ondan sonra yaşayıp ya da bu şekilde onun hareketine bağlı olan Keysan ve başka kişilere nisbet edilen görüşleri birbirinden ayırmak, imkânsız değilse de gerçekten zordur. Muhtar'ın mehdî düşüncesi, vasî düşüncesi ve birazdan işaret edeceğimiz öteki sembollere yönelmiş olduğunda şüphe edilemeyeceğine göre, bu alanda Muhtar'ın durduğu boyutu ve imamet konusunda şu ya da bu şekilde Muhammed bin Hanefyye ile sağlam bağ kuran ve çeşitli renkleriyle Şia'nın imamet

25. Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 150.

teorisinin temelini ve çerçevesini sunan Muhtar zamanında veya ondan sonra bu mitolojik köşkü zenginleştirmeye katılan kişi veya topluluklardan şu ya da bu kişiye, şu ya da bu topluluğa ait katkıları biç kimse belirleyemez. İbnul-Hanefiyye'nin imameti konusundaki bu sağlam mitolojik köşkteki "gelişim" dönemlerini ayırdetme, yalnızca tahmin ve akıl yürütmeye dayalı bir ayırdetmedir.[26] Bu, öncelikle, fırkalar (mezhepler) tarihçilerinin, tabakat ve ensab yazarlarının naklettiği, yalnızca darmadağınık bilgileri bize veren kaynaklarımızla ilgilidir. Bu bilgilerin de her biri, dayandığı bazı ölçülere göre, çoğunlukla zamanı ve şu ya da bu düşünceyi ümit etmiş olabilen siyasî şartları nadiren göze alarak, önceki sonraki düşünceleri, sonraki öncekileri okuyarak tasnif eder veya dağıtır.

Böylelikle, fırkaların tasnifi, düşüncelerin ve kişilerin dağıtımı; tarihçiden tarihçiye değişiklik gösterir. Eski yazarların çoğu, Muhtar'ı **Muhtariyye** adını verdikleri özel bir fırkanın kurucusu olarak görür, onu Muhtar'ın arkadaşı Keysan'a nisbet ederek **Keysaniyye,** İbn Sebe'ye izafe ederek **Sebeiyye** ve **Gulat** (aşırı Şia) yanında verirler. Bunlardan, şu ya da bu imamı eksen alarak imamet mitolojisini yükselten "düşünürler"i kastederler. Sonra bu fırkalardan her biri, şu ya da bu fırka içinde, şu ya da bu konuda özel bir görüşüyle tanınan kişilerin adlarına göre kollara ayrılır. Çoğunlukla, şu kolun veya görüş sahibi kişiye, bir tarihçiye göre şu fırkanın, başka bir tarihçiye göre öteki fırkanın kolları arasında yer verilir. "Keysan"a gelince, kimliğini belirlemede görüşleri farklıdır. Kimisi onu bizzat Muhtar olarak değerlendirir, bazısı onu Ali bin Ebî Talib'in veya Muhammed bin Hanefiye'nin mevlâsı olarak görür. Şu andaki duruma göre, Ebu Amra adını taşıyan, Muhtar'ın şurta (emniyet) müdürü ve koruması, Buceyle kabilesinin mevlâsı ve mevâlinin emîri olan bir kişinin sanıdır.

Bu veriler karşısında, tasnif ve gruplandırmada çok daha esnek olunmalıdır. Buradaki konumuz kelimenin terim anlamıyla tarih olmadığına, Arap si-

26. Vedad el-Kadî, *el-Keysâniyye fi't-Tarih ve'l-Edeb* adlı kitabında, Keysâniyye inancının bir tür tarihî gelişim çizgisini belirlemeye çalışmıştır. Araştırma, örgü ve yazım yönlerinden çok büyük bir ilmî çaba göstermiş olmakla birlikte, Muhammed bin Hanefiyye'nin âlim, iktidarı sevmez, takvalı, siyasetten hoşlanmaz.. kişiliğini koruma arzusu, metinleri biraz zoraki yorumlamasına yol açmış. Hadisçilerin ravilerle ilgili tutumunu, sened eleştirisi üslûbunu sürdürmeye çalışmış. Bu, çok önemli bir şey. Ne varki çoğunlukla ravilerin adaletli olduğunu kendisinin de vurguladığı metinlerde şüphe uyandırmaya yönelmiştir. Bu, içeriğini İbnu'l-Hanefiyye'nin kişiliğiyle ilgili önyargısı veya aynı önyargısından yola çıkarak kurduğu "tarihî dizim" varsayımıyla uyuşmadığı içindir.

yasî aklını "irdelemek" olduğuna göre, mezhepler tarihçilerinin tasnif ettiği Muhtariyye, Keysaniyye, Sebeiyye ve Gulat gibi bütün görüş ve düşünceleri, Muhammed bin Hanefiyye'nin temel alındığı bir tek ideolojik alanla ilgili göreceğiz. Bu ideolojik alan, Muhtar'ın hareketiyle birlikte açık biçimde belirginleştiğine göre, yükseltilen sloganlar ve yayılan düşünceler ansızın ve bir defada ortaya çıkmamış demektir. *Bizzat Muhtar'ın hareketi, Osman'a karşı isyan hazırlığından beri Ali bin Ebî Talib'in yandaşlarının saflarında açık bir eğilim oluşturan mitolojik nitelikli ideolojik muhalefetin uygulamalı bir görünümü niteliğinde ortaya çıkmıştır.* Bu, daha önceki bir bölümde (*Altıncı Bölüm*, 4) sözünü ettiğimiz Abdullah bin Sebe'ye nisbet edilen akımdır. Öyle anlaşılıyor ki, "Sebeiyye" adını, Emevîler aslında Ali yandaşları için kullanmıştır. Bunların çoğu, Yemenlidir. Muaviye'nin Kûfe valisi Ziyad'ın, Kûfe'de minberlerde Ali'yi lânetleme yerine Muaviye'yi lanetleyen Ali yandaşlarının bir bölümüne "et-Turâbiyyetu's-Sebeiyye" adını verdiğini daha önce görmüştük. Bunların başında, Hucr bin Adî el-Kindî vardı. Ziyad, bunlardan onbeş kişiyi, hatlarında Hucr bin Adî olmak üzere, Muaviye'ye göndermişti. Ziyad, onları, 'Muaviye'yi görevden almak ve isyana teşvik etmekle suçlamıştır. Bu konuda, yetmiş tanık bulmuştu. Bütün bunları, Muaviye'ye gönderdi. Muaviye h. 51'de başta Hucr bin Adî olmak üzere, yedisini öldürdü. Bu topluluğun, İbn Sebe'nin aşırı düşünceleriyle bir ilgisinin bulunması uzak bir olasılıktır. Sünnî kaynaklar Hucr bin Adi'ye ilgi gösterir ve acır. Bu konuda, şu rivayet edilir: Muaviye, hac sırasında Hz. Peygamber'in eşi Aişe'ye uğradığında, ona şöyle dedi: "Hucr ve arkadaşlarını öldürürken, Allah'tan korkmadın mı?" Muaviye, şu cevabı verdi: "Onları ben öldürmedim. Onlar aleyhine tanıklık edenler öldürdü."[27] Sünnî kaynaklar, bu topluluğu öldürmesinden daha büyük bir yanlışı Muaviye'nin hataları arasında saymazlar. Ziyad'ın bu topluluğu "Sebeiyye" diye nitelemesinin, onların Abdullah bin Sebe yandaşları olduğunu göstermesi çok uzak bir olasılıktır. Onları yalnızca ve sadece Yemenli, daha doğrusu Ali'nin Yemenli yandaşları oldukları için böylece niteledi.

Kaldı ki Hucr bin Adî topluluğu, Sünnî kaynaklardan anlaşıldığı biçimiyle, "aşırılık"tan uzaktır. Ama aynı kaynaklar aşırılığın yayılmasının ve merkezlerinin Kûfe'de ve özellikle Yemenli kabileler arasında olduğunda sözbirliği ederler. Bunu, daha önceki bir bölümde (*Altıncı Bölüm*, *3*) açıkladığımız Kuzey Yemen'deki (Zulhalasa veya Yemen Kâbesi), Buceyle, Kinde, Has'am ka-

27. Taberî, *a.g.e.*, c. 3, s. 232

bileleri ile diğer bazı kabilelerin haccettiği ve putlanna taptığı Hermetik putperestlik merkezleriyle ilgili veriler açıklar. Belirttiğimiz gibi, bu kabileler, Kûfe'ye göç etmişti. *Kûfe, Medâin ve Hîre, fetihten önce Hermetik merkezlere tanık olmuştu. Bunların ve Yemen'den buralara göç eden kabilelerin geleneği, bu bölgede çabucak siyasî çatışmada, kullanılmaya başlayan "eski inançları" oluşturmaya başladı. Bu gelenekte özellikle Yahudi inançlarının yer aldığını belirtmeliyiz. Hermetik yahudilik, Yemen'de ve sakinleri arasında eski çağlardan beri yaygındı.*

Kaynakların haberlerini bize naklettiği Kûfe'deki aşırılık (guluv) merkezlerinden ikisini, Hemedan'ın Nâıt oğulları kolondan iki Yemenli kadın yönetiyordu.[28] Taberî, şunu naklediyor: "Hind bintu Mutekellife en-Nâıtıyye'nin toplantılarına, Şia'nın her aşırısı giderdi. Evinde ve Leyla bintu Kımame el-Muzeniyye'nin (en-Nâıtıyye) evinde konuşma yapardı. Kardeşi Rifâa bin Kımâme, Ali Şiasındandı. İlimliydi, ablası onu sevmezdi." Aşırılardan bazıları, kimilerinin adlarını Taberî'nin saydığı Yemenli kişilerdir. Muhtar ve adamlarının yandaşıydılar. Bilindiği üzere, Nâıtîlerin de içinde olduğu Hemedân kabilesi, Ali'ye en içten bağlı kişilerdi. Leyla en-Nâıtıyye'nin öğrencilerinden iki kadının aşırılık hareketinde önemli rolü vardı. Bunlar, daha sonra sözünü edeceğimiz Ebu Mansur el-Acelî'nin arkadaşı Meylâ ile Cahız'ın Şia'nın başkanı olduğunu söylediği Hamîde'dir.[29] Cahız, ayrıca Leyla en-Nâıtıyye'nin "bir gömleğini yamadığını ve giydiğini"[30] nâsik ve zabidlerden (sûfî) olduğunu da? belirtir.[31]

İki Nâıtlı kadının ve başkalarının idare ettiği aşırılık merkezlerinin yanısıra, kaynağını Yemenli hermetik merkezlerde değil, yarımadanın kuzeyinde yaygın olan, hermetik rahiplerin ve başta Müseylime el-Hanefî'nin yer aldığı yalancı peygamberlerin vb.nin sığınağı durumundaki bunlara benzer merkezlerde bulan başka çeşit merkezler, Kûfe, Medâin ve başka yerlerde de bazı aşırılık merkezleri vardı. Müseylimetü'l-Kezzâb, Ubulle çarşısı, Enbar çarşısı, Hîre çarşısı gibi, buralardaki çarşılarda dolaşırken, "hileleri, büyüleri, müneccim ve kâhinlerin haberlerini artırıyordu.[32] Riddet (dinden dönme) savaşları bitince ve yandaşları güç zoruyla İslama boyun eğince, bazıları ona bağlılığını sürdürdü. Kaynaklar, onlardan biri olarak "İbnu'n-Nevvâha" sanıyla tanınan

28. İbn Abdrabbih, *el-Ikdu'l-Ferîd*, c. 3, s. 304.
29. Câhız, *Kitabu'l-Hayavân*, c. 2, s. 390.
30. Câhız, *el-Buhalâ*, s. 37.
31. Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, c. 2, s. 8
32. Câhız, *Kitabu'l-Hayavân*, c. 4, s. 369.

Hanife oğullarından Ubâde bin Hâris'i belirtirler. Bu, peygamberlikte ortağı olduğunu ve ondan yeryüzünün yarısını istediğini *(Altıncı Bölüm, 2)* bildirmek üzere, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gönderdiği kişidir. Bu İbnu'n-Nevvâha ve bir grup arkadaşı, Müseylime'ye ve öğretilerine bağlılığını sürdürdü ve peygamberliğini benimsedi. Ömer bin Hattab'ın Kûfe valisi bunu öğrenince, onları öldürdü."[33] Hiç kuşkusuz, yandaşları Müseylime'nin öğretilerine bağlılıklarını sürdürdü. İnançlar, bilindiği üzere, sahiplerinin öldürülmesiyle ölmezler. Bunlar, Muhtar zamanında, aşırılık (guluv) ve eski inançların patlama çağında etkili oldu. Yerleşim alanı yarımadanın kuzeyi olan ve Hermetik merkezlerin bulunduğu yerdeki Rebia'dan Abdukays'tan Acel kabilesinin bazı adamlarının, birazdan göreceğimiz üzere, aşırılıkta büyük bir etkisi vardı. Hepsinden önemlisi. Kûfe, Medâin ve Hîre gibi yerlerdeki mevalîye işaret etmeliyiz. Aşırılık bunlar arasında önemli ölçüde yayılmıştı. Emirleri de, belirttiğimiz üzere, Muhtar'ın arkadaşı, Buceyle'nin mevlası Keysan'dı. Bazı kaynaklar, Medâin halkının tamamıyla aşırı olduğunu belirtir.[34] Hiç kuşkusuz, Mazdeizm, Maniheizm, Sabie inançları da bu ortamda kendilerine yer buldular.

Muhtar, hareketini, bu ırk ve inanç yönlerinden karışık toplum ortamında örgütledi. *Biricik davası, siyasî projesini* gerçekleştirmek olduğundan, amaç aracı meşru kılmış, kâhin kişiliğine, hatta yalancı peygamber kişiliğine, ama Muhammed bin Hanefiyye'yi Şia'nın "Arap eşrafı" karşısında özellikle hareketinin meşruluğunu aldığı şemsiye olarak görmesi farkıyla, "Müseylimetü'l-Kezzâb" örneğini yeniden yaşatarak bürünmüştür. Kendisini onlara, Muhammed bin Hanefiyye'nin temsilciği, "iş"i onun adına yürütmekle yükümlü kılınmış, onu mehdi ve vasi gördüğü biçiminde sunmuştur. Bu eşrafın bir grubu önünde, Muhammed bin Hanefiyye adına çağırmak için h. 64'te Mekke'den Kûfe'ye varır varmaz onları çağırtıp yaptığı bir konuşmada şunları söylemiştir: Vasî'nin oğlu Mehdi, Muhammed bin Ali, beni size emîn ve vezîr, seçici ve emîr olarak gönderdi. Bana mülhidlerle savaşmamı, ehl-i beytinin öcünü almamı ve zayıftan korumamı emretti."[35] İbn Surad hareketinin başarısızlığından, Şia'dan "Arap eşrafı"nın başta Malik bin Ester olmak üzere kendisine sığınmasından, İbnu'z-Zübeyir'in Kûfe valisini yenmesinden sonra, h. 66'daki bey'at sırasında da bunu tekrarladı. Onlara şöyle dedi; "Allah'ın kitabı, peygamberinin sünneti", ehl-i beyt kanlarının öcü, mülhidlerle savaş, zayıfları koruma ve bi-

33. Câbir Abdulâl, *Hareketu'ş-Şîati'l-Mutetarrifîn*, c. 2, s. 67-68.
34. Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şia*, s. 32.
35. Taberî, *a.g.e.*, c. 3, s. 405.

zimle savaşanlarla savaş üzere bey'at ediyorsunuz." Onlara, kâhinlerin secili üslûbuyla, peygamberlik iddiasından bir esintiyle konuşma yaptı: "Velisine (dostuna) zafer, düşmanına hüsran bahşeden, bunu onda ebedîleştiren, gerçekleştirilmiş vaad yapan, takdirini uygulayan Allah'a hamdolsun... Ey insanlar! Sancak bizim için kalkmıştır, bize bir gaye (imkân) verilmiştir. Sancakta bize, "onu yükseltin, düşürmeyin", gayede ise "ona koşun, vaad yapmayın" denilmiştir. Davetçinin davetini, anlayanın sözünü duyduk. Ölülerine nice ağıt yapan erkek ve kadın, hep ağıt yakar. Azgınlaşana yüz çevirene, isyan edene, yalan söyleyene ve vazgeçene yazıklar olsun. İşte ey insanlar! Gelin, ey insanlar! Hidayet bey'ati yapın. Gökyüzünü tavan gibi yaratan, yeryüzünü yol gibi yapan Allah'a yemin olsun. Ali bin Ebi Talib ve Ali ailesine bey'atten sonra bundan daha doğru bir bey'at yapmadınız."[36]

"Ehl-i beyt kanlarının öcünün alınması" ve "zayıfların korunması", daha önce belirttiğimiz gibi, Muhtar'ın yüklendiği iki davadır. Kâhinlerin secîsinden ayrı olarak, Şia'nın imamet teorisinin dayandığı temel olacak bir dizi düşünceyi daha, hareketinde bu iki dava için kullanmıştır. Mezhepler tarihi kitaplarının ayrı ve bağımsız görüşler olarak sunduğu bu düşünce ve savlar, gerçekte Şia'nın aşırılarında imamet mitolojisinin, ılımlarında ise imamet teorisinin dayandığı yapıyı oluşturan unsurlardır. Bundan sonraki iki paragrafta, bir yandan, vasiyet, "gizli ilim" iddiası veya peygamberlik ve bedâetin (haberi değiştirme), öte yandan da mehdilik, gaybet ve ric'atın, bütün bunların irfanî mümaselette "(kültürce benzerlik) doğruyu ve doğrulayıcığını arayan mantıkî tutarlılıktan yoksun olmayan, iç mantığı bulunan bir teorinin yapısındaki unsurlar olduğunu göreceğiz (irfanî mümaselet konusunda, *Bunyetu'l-Akli'l-Arabî* (Arap Aklının Yapısı) adlı kitabımızın, ikinci kısmının ikinci bölümüne bakınız).

4. Şia'nın İmamet Teorisine Vasiyet ve Vasi Kavramlarının Eklemlenişi

Önceki bölümlerden birinde *(Altıncı Bölüm, 4)* Sebeiyye'nin Ali bin Ebî Talib'e "vasi" adını veren ilk kişiler olduğunu görmüştük. Bundan maksat, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendisinden sonra imamlığı ona vasiyet ettiğidir. Muhtar bu sanı kullandı ve Muhammed bin Hanefiyye'yi "vasinin oğlu" olarak niteledi. Bunu meşrulaştırmaya, hatta yaymaya bile ihtiyacı yoktu. "Vasî" sanı;

36. Taberî, *a.g.e.*, c. 3, s. 447.

Ali'nin bir sanı olarak, Muhtar'ın hareket ettiği ortamda; Kûfe'deki Sebeiyye ortamında zaten yayılmıştı. İbnu'l-Hanefiyye'nin "vasînin oğlu" biçiminde nitelenişi, yalnızca vasiyeti kabul etmeyenler tarafından itirazla karşılayabilirdi. Çok geçmeden Sebeiyye ve Gulât (aşırılar) saflarında, Ali'nin oğlu İbnu'l-Hanefiyye'ye vasiyet ettiğini savunan görüşler ortaya çıkacaktı. Öyle ki bundan, yalnızca "vasinin oğlu" değil, bizzat "vasi" de ortaya atılacaktı. Bu, çok önemli bir mesele çünkü, "vasiyet"in İbnu'l-Hanefiyye'ye ayrılışı, Hasan ve Hüseyin'in imametteki haklarını düşürür.

Bu sonucu ortadan kaldırmak için, kimileri İbnu'l-Hanefîyye'ye vasiyette bulunanın Hüseyin olduğunu savunmuştur. Keysaniyye'nin sözcülerinden ve İbn Sebe'nin arkadaşı olan Abdullah bin Amr bin Harb el-Kindî, "esbât" kavramını kullandığı bir "vasiyet" teorisi geliştirmiştir. Haşim oğullarının, "müslümanların esbât"ı olduğunu söylemiştir. Bu konuda, İsrailoğullarının esbâtıyla benzerlik kuruyordu; esbat, peygamberlerden sonraki önderlerdir. Kur'an'da şöyle geçer: *'İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a ve torunlarına gönderilene inandık.*" (Bakara, 2/136); *"Biz İsrailoğullarını oymaklar halinde oniki topluluğa (esbât'a) ayırdık."* (A'raf, 7/160). Böylece, peygamberlik ve makam yüceliği, İsrailoğullarının atası Yakub'un bütün oğullarında değil de, soylarından peygamberler ve hükümdarlar çıkan, ötekilerin onların şerefiyle şeref kazandığı Levi, Yehuda, Yusuf ve İbn Yamin'de olduğu gibi, durum Haşim oğullarında böyledir. İmamet ve mülk (iktidar), onların yalnızca dördündedir. Bunlar Ali, Hasan, Hüseyin ve Muhammed bin Hanefiyye'dir. Hâşim oğulları, bunlar sayesinde şeref kazandı ve makamlar yükseldi. Hatta "onlar sayesinde halka yağmur yağdırılır, düşmanla savaşılır, hüccet belirir, dalâlet ölür... Onlar Nuh'un gemisi gibidir. Binen doğru olur ve kurtulur. Geciken yok olur ve sapıtır."

İsrail oğullarının tarihiyle benzerlikten, Kur'an'da yer alan şeylerle benzerliğe yeminle olmuştur. Yemin, büyük şeylere yapılacağına göre, -İbn Harb'e göre-Allah'ın Kur'an'da "incir" ve "zeytin"e yemin etmesi düşünülemez. Bunlarla, iki bilinen ağacı kastediyor, *"İncire, zeytine Tûru Sinîn ve beledi emine yemin olsun"* âyetinin, görünenden başka bir anlamı olmalıdır, dolayısıyla tevil edilmesi gerekir, İbn Harb "incir"den kastedilenin, Ali bin Ebî Talib, "zeytin"den Hasan, Tûru Sinîn'den Hüseyin, "beledi emin"den kastedilenin ise Muhammed bin Hanefiyye olduğunu belirtir. Belirtilen ayette Allah, bunlara yemin etmiştir. "Bunlara yemin etmesinin sebebi, imam, yüce, İslâm'ın temeli ve direği oluşlarıdır." İbn Harb'e, "Kur'an bu yemîne, peygamberi niçin sokmamış?" diye sorarsak, şöyle cevap verir. "Ululanmaya daha lâyık olsa da, Allah ona ye-

min etmez, Çünkü o "Dâru'l-Aleniyet"te (açıklık dünyası) idi, son söz onundu, uyanları vardı. Oysa, Ali ve oğulları "dâru't-takıyye"de (gizlilik dünyası) idi. Onların hakları alınmıştı. Bir tür teslimiyet ve geçici barışa mecbur kalmışlardı. Onlara yemin, büyük değerlerine işaret ve hatırlatmadır. Bu dört esbat, makam yüceliği ve imamet özelliğinde ortaksalar da, her biri başkasından daha çok ayrıldığı bir nitelikle belirginleşir. Bu durum her birinin oynadığı rol ve imametle ilişki yönteminde açıkça ortaya çıkmıştır. Bunun için Kur'an, onları birbirinden ayırır, her biri için özel bir sembol kullanır. Buna göre Ali bin Ebî Talib, "incir"le sembolleştirilmiştir. Çünkü o "sıbtu iman ve emn"dir. Hasan, "zeytin" ile sembolleştirilmiştir. Çünkü o, "sibtu nur ve tesnîm"dir. (zeytun = zeyt = ışıtaç..) Hüseyin, "Tûru Sinîn"le sembolleştirilmiştir. Çünkü o, "sibtu hüccet ve musibet"tir (Kerbela faciası). İbnul-Hanefiyye ise, "beledi emin"le semboleştirilmiştir. Çünkü o imamların dördüncüsü ve sonuncusudur. Onda, öteki üçünden üstünleştiği "tuhaf nitelikler" toplanmıştır. Böylelikle de o "imam"dır, "mehdi"dir, "vasî"dir, ona babası vasiyet etmiştir. Hasan ve Hüseyin, ondan önce imamet talebi için ortaya çıkmışlarsa, bunu ancak onun izniyle yapmışlardır. Hasan'a, önce Muaviye ile savaşa çıkmaya, sonra da onunla andlaşma yapmaya izin veren odur. Hüseyin'in Yezid'le savaşmasına izin veren de odur. Kerbela faciası olunca, Muhtar bin Ebî Ubeyd'i intikam için seçen de odur, Muhtar da bunu yapmıştır.[37]

İbn Harb'in yandaşları, şöyle diyordu: Ebu Hâşim Abdullah bin Muhammed bin Hanefiyye onu imam olarak tayin etmiş, ruhu ona girmiş, daha sonra Ebu Haşim'den vasiyet iddiasıyla imamet talebinde bulunan Abdullah bin Muaviye bin Cafer bin Ebî Talib'e intikal etmişlerdir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şöyle buyurduğu rivayet, edilen hadisi tevil ederek tenasüh (ruh gücü = reenkarnasyon) görüşünü benimserdi: "Ruhlar, toplanmış askerlerdir. Tanışanlar anlaşır, tanışmayanlar anlaşamaz." Ruhların bir cesetten ötekine geçtiğini, bu geçiş sırasında tanıştıklarını savunurdu. Böylelikle Allah'ın ruhu Adem'deydi, ondan peygamberlere, sonunda ona geçmişti. Öyleyse o, Allah'ın ruhudur (ruhullah), bir peygamberdir. Bunun için, daha çok yeni bir dine benzer şeyler söylemiştir. Kıyameti inkar etmiş, dünyanın sona ermediğini söylemiş, şarap ve diğer haramları helal kılmıştır. Şu ayeti, tevil ediyordu: "*İman eden ve iyi iş yapanlara, sakındıkları ve inandıkları sürece daha önce yediklerinden dolayı bir günah yoktur.* (Maide, 5/93) Buna dayanarak, "imamı tanıyan, dilediğini yapsın." derdi. Namaz ve orucu farz olmadığını savunurdu, Kur'an'da ge-

37. Sa'd bin Abdillah bin Halef el-Kummî el-Eş'arî, *el-Makâlât ve'l-Fırak* (Tahran 1963), s. 17-30.

çen ibadetlerin Ehl-i beyt'ten bazılarının sembolleri olduğunu söylerdi. Bu Abdullah bin Muaviye, Emevî Devletinin sonlarında İran'da, daha çok Muhtar'ın hareketine benzeyen, güçlü bir hareket örgütlemeyi başardı. "Ali Muhammed'den Rıza"ya davet konusunda bu bölgede Abbasîlerle rekabete girişti, daha sonra kendi propagandasını yapmaya başladı. Yandaşlarına, dedesine nisbetle **Caferiyye,** kendisinin "Zulcenaheyn" (iki kanatlı) sanına nisbetle **Cenahiyye** adı verilmiştir. En büyük propagandacısı Abdullah bin Haris'ti; bu hareket bazan ona nisbetle "Harisiyye" olarak da bilinir. Sonunda Ebu Müslim Horasanî, onu yakaladı, öldürdü veya Emevîlere gönderdi, bunlar öldürdüler.[38] Muhammed bin Hanefiyye'nin ve oğlu Ebu Hâşim'in ölümünden sonra Keysaniyye'den doğan öteki fırkaların görümlerini sunmaya başlarsak, söz çok uzayacak. Bunların hepsi aynı hareket içindeki "akımlar" (fraksiyonlar) imamların veya önderlerinin ölümü, alt kollara ayrılmalarının ve bölünmelerinin temel sebebiydi. Bununla birlikte, Keysaniyye, şu veya bu şekilde, canlı kalmıştır. Muhammed bin Hanefiyye, pekçok topluluğun muhayyilesinde canlı bir sembol olagelmiştir.

Bunlardan biri, Taberî'nin naklettiği şu olaydır: Karâmıta propagandacılarından birisi, el-Ferec bin Osman, kendisini Mesih propagandacısı yapmıştır. İsa, kelime (logos), kendisinin Mehdi, Ahmed bin Muhammed bin Hanefiyye ve Cibril olduğunu söylemiştir. Mesih'in kendisini bir insan şeklinde oluşturduğunu ve "Sen davetçisin, sen hüccetsin" dediğini, namazı dört rekat olarak öğrettiğini, ikisi güneş doğmadan önce, ikisi de batmadan önce olduğunu, ezanın dört defa Allabu Ekber, iki defa Eşhedü Ellâ ilâhe illallah, Eşhedü Enne Adem Rasulullah, Enne Nuh, Enne İbrahim, Enne Musa, Enne İsa, Enne Muhammed ve Eşhedü Enne Ahmed bin Muhammed bin Hanefiyye Rasulullah biçiminde olduğunu, namazda okunması gereken Fatiha'nın, Ahmed bin Muhammed bin Hanenyye'ye "indirilen" Kur'an'dan olduğunu, kıble ve haccın Beytülmakdis'e olduğunu, orucun yılda iki gün olduğunu, nebîz (şıranın) haram, şarabın helal olduğunu... söylemiştir.[39] Burada işaret etmemiz gerekir ki, Buceyle ve Hâş'am kabilelerinden bazı gruplar, Kûfe'deki Karâmıta'nın saflarındaydı, bazıları da Zenc isyanının saflarına geçmişti.[40] Öyleyse, İbnu'l-Ha-

38. Abdulkahir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 235; Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa, s.32-34*; Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, c. 1, s. 67.
39. Taberî, *a.g.e.*, c. 5, s. 602-603.
40. Zenc'in önderi Ali bin Muhammed, Abdulkays kabilesindendi. Gayb bilgisi ve başka konularda Muhtar'ı taklit etmiştir. Bkz. Faysal es-Sâmir, *Sevretu'z-Zenc* (Bağdad: Mektebetu'l-Menâr 1971)

nefiyye'nin, İslâm öncesiyle, Zulhalasayla veya Yemen Kâbesiyle ilgili inançlardan miras alınan şeyleri taşıyan bu *Yemenli kabilelerin halk muhayyilesinde canlı olarak kalmış olması garip değildir.*

Bütün bunlardan, şöyle bir sonuca varabiliriz: Aslında "seçim"in karşısına konulan "vasiyet" ve bu sebeple imametin Ali ve soyuna özgü kılınışı, sonunda çeşitli "seçim" türlerine boyun eğmiştir: Her hizip veya fırka, Ali soyu içinde veya dışında vasiyet iddiasını öne süren bir kişiyi seçiyor. Vasiyet, Muhtar zamanında Muhammed bin Hanefiyye hakkında kullanıldığından beri, "manevi soy"a, "gizli ilim" mirasçılığına dayanmıştır. Bu da vasiyetin, aralarında maddî-tabiî soy ilişkisi bulunmayan kişilere geçmesi için geniş bir kapı açmıştır. İmamlardan birine "hizmet" eden herkes, kendisine vasiyette bulunduğunu ve "gizli ilmi" miras bıraktığını öne sürmüştür. Bu durum, mitolojinin Şiî ortamlarda yaşamasını ve gelişmesini sağlamıştır. Teşeyyu (Şiî gelişimi) aslında "şura" ve seçim ilkesinin reddine, dolayısıyla siyasette "akılcılık"ın reddine dayandığına; siyaset ise daima güç dengelerinin zorunlu kıldığı bir tür "seçim"e dayandığına göre, "vasiyet"e bağlılık, güçler dengesinin zorunlu kıldığı "seçim"in şu ya da bu "vasî" lehine meşrulaştırılmasını zorunlu kılmıştır. "Vasiyet"in içeriği olan "gizli ilim" mirasçılığı, mümkün biricik meşrulaştırma aracıdır. *Kaldı ki "vasiyet", yalnızca "manevî soy" anlamına gelmez, bu soyla bağlantılı siyasî içeriğin şimdiden geçmişe intikali anlamına da gelir.* Ali bin Ebî Talib, düşkün ve zayıfların sembolüydü. Ondan oğullarına, oğullarından öteki "vasîler"e geçen "vasiyet", yalnızca salt siyasî önderlik olarak imametin geçişi anlamına gelmez, bunun yanısıra *vasiyet, zayıfların, yoksulların ve düşkünlerin korunması anlamına da gelir...* Bu açıdan vasiyet, geçmişin gerçekleşmemiş emirlerinin, gerçekleşmesi ümidiyle şimdiye geçişinin anlatımıdır. Buradan da, Şia'nın bağlandığı ilke doğar. Vasiyet, imamların işlerinden biridir. İnsanları, halef olacak kişiyi vasiyet etmeksizin bırakmak caiz değildir. O, yalnızca kendisinin imamı değildir, bunun, yanısıra yoksulların emellerinin gerçekleşmesi için de vardır... Hayatında bunlardan birini gerçekleştirsin veya gerçekleştirmesin, imamet görevi, "emanet"in yerine getirecek kişiye verilmesini de zorunlu kılar. *Bu açıdan vasiyet, başarısızlığı kabul etmeyisin bir anlatımıdır, sürkekliliğin, vurgulanışıdır.. Ancak süreklileşme, emellerin sürekliliğinde, beklentilerin, geçmişten şimdiye geçişi yeterli olmaz, ayrıca onları geleceğe taşımak da gerekir. Geçmiş ve şimdi, daima gelecek içindir. Böylelikle de, gelecekle ilgilenmek, vasiyet ideolojisinin bir parçası olur.*

Muhtar, Kûfe'deki insanları, özellikle zayıfları ve mevâliyi meşgul eden şeyleri çok iyi biliyordu. Siyasî tasarısını gerçekleştirmek için, isyana karar verdikten itibaren, mevalîyi ve zayıf Arap topluluklarını yanına çekmek için kullanacağı iki dava belirlemiştir. Bunları, İbnu'z-Zübeyir'e söylerken belirtir: "Esirgeyici ve geleceği bilen bir adamları olsa, Şam halkına üstün geleceğin bir ordu çıkacak bir topluluk biliyorum." Niçin iki davayı birbirine bağlamıştır ve bunlar arasındaki ilişki ne tür bir ilişkidir?

Esasen mevalîden oluşan "zayıfları esirgeme", onları İslâm ümmeti, içinde "vatandaşlık" haklarından yararlandırma, dolayısıyla atâya ve sorumluluklara katma gibi bütün sonuçlarıyla birlikte onlara bir "ordu" olarak dayanmak anlamına gelir. Ancak bu onlara hazırlanmasını sağlamaya yeter mi?

Hazırlık sağlama, sosyal-dinî muhayyileyi hazırlamakla başlar. Zayıflar (ezilmişler) davası, daima "yarın"dır. Zayıf, gününü yarınıyla meçhul olarak, yaşama savaşı vererek yaşar. Bunun için "geleceği bilmek", birinci sorunudur: Gelecek neye gebe? Durum, ne zaman değişecek? Kader sorunu, zayıfların sorunudur. Zenginler ise, kaderlerini kendi mallarıyla yaparlar...

"Zayıfları esirgeme" ve "geleceği bilme", birbirinden kopmaz iki davadır: Onları esirgeme, şimdide onlarla iletişim kurmanın yoludur. Geleceği bilmekse, onları gelecek uğrunda, arzuladıkları değişim yolunda özveri gösterme uğrunda onları hazırlamanın yoludur. *"Gaybı bilme" ideolojisi, yoksunların ideolojisidir.* Onları, ümitli kılan ve kurtuluş müjdesi veren bir ideoloji Tıpkı, ümidin geçmişten şimdiye geçişi anlamına gelen "vasî" ideolojisi gibi. "Mehdi" ideolojisinin, aslında hem adalet ve hem de zalimlerden intikam ümidini geleceğe taşıma anlamına geldiğini de göreceğiz.

Öyleyse Muhtar, bu iki davanın birbirinden ayrılmazlığının önemim kavradı, ikisini birleştirdi: Kölelere yöneldi ve "Bize katılan her köle, özgür olacak" diye seslendi. Emîrleri Keysân Ebî Amra ile ittifak yaparak mevalîyi kazandı. Keysân'ı arkadaş ve emniyet sorumlusu yaptı. Daha sonra kendisine "geleceğin bilgisi"nin geldiğini, bunu Cibril'in bildirdiğini duyurdu. "Geleceğin bilgisi", insanların muhayyilesinde kâhinler ve onların secileriyle ilgili olduğundan, kitlelerle konuşurken yapayca secili konuştu, onlara bunun kendisine vahyolunan şeylerden olduğunu düşündürdü... Amaç, aracı meşru kılar. Gerçekten de Muhtar, "Kur"an" sahibi olduğunu iddia etmedi, İslâm'ın öğretilerine muhalefetini veya değiştirdiğini açıklamadı. Bilakis İslâm adına, Ehli Beyt'in, İslâm peygamberinin ailesinin intikamını alma adına isyan etti. Onun

ilan edilmiş davası açıktır: "Ceberutlar" dan intikam, "zayıfları koruma" ve mazlumların kurtarılması. İşte bunlar, secilerinde ele aldığı iki temel konu. Ubeydullah bin Ziyad'a üstün geleceğinin yakın olduğunu belirttiği bir secisinde, şöyle diyordu: "Kur'an'ı indirene, furkanı açıklayana, dinleri indirene, isyanı sevmeyene and olunsun ki Ezd'den ve Umman'dan, Mezhıc ve Hemedan'dan ağıtçıları öldüreceğim.", "Alemlerin rabbine; beled-i eminin rabbine yemin olsun ki, bâtıl sözbirliği eden, bana iftiralar yağdıran etkileyici şairi, isyancıların kasidecisini, kâfirlerin dostlarını, zalimlerin yardımcılarını ve şeytanların dostlarını öldüreceğim. Ancak iyi ahlâk, iyi eylem, sağlam görüş, mutlu gönül sahiplerine müjdeler olsun." Bir başka konuşması ise şöyleydi: "Beni basiretli kılan, kalbimi aydınlatan. Allah'a hamd olsun. Yemin olsun ki, kentte bazı evleri yakacağım, bazı mezarları açacağım, bazı gönüllere şifa olacağım, Hidayete erdirici ve yardımcı olarak Allah yeter."[41] İşte bu, Muhtar'ın bildiği "gayb"dı; "metafizik" kaderin gaybı değil; zalimlerden intikamı, mazlumların zaferini müjdeleme. Bu, zayıfları ve yoksunları ilgilendirir. Onları ilgilendiren dinin "gayb"ı değil, siyasetin "gayb"ıdır. Onunla meşgul olmaları, işte bu yüzdendir.

Muhtar, resmen peygamberlik iddiasını ilan etmedi. Koruma görevlisi ve özel danışmanı Keysan, mevalî yandaşlarına, Muhtar'a vahiy geldiğini söylüyordu. Rollerdeki bu bölüşüm, anlaşılır bir durum. Yanına "Arap eşrafı"nı çekmek isteyen Muhtar'ın peygamberlik iddia etmesi, çıkarına değildi. Böyle bir "gayb"a muhtaç olan mevalî ve zayıf Araplara gelince, Keysan Ebu Amra bunu onlara duyurma işini üstlendi. Muhtar ve danışmanı Keysan, bunlara gerçekten vahiy geldiğini kanıtlamak için, bazı hilelere başvurdular. Gizlice ve hızlıca haber getirenleri gönderiyorlardı, sonra da Keysan bunun Muhtar'ın peygamberliği (haber verişi) olduğunu yayıyordu. Birkaç gün geçince, "kesin haber", herkesin dilinde mütevatir oluyordu. Açıktır ki bu gibi hileler, tehlikeli bir hesabı içerir: Muhtar, yakın gelecekle ilgili belli bir durumu soranla karşılaşabilir, önceden düşünmeden bunu cevaplamaya mecbur kalabilir, ya da bir çatışmada adamlarına zaferi müjdelemeye mecbur olabilir. Kader ağlarını örünce de, öfkeli ve protestolu dönerlerdi. Bu gibi sıkıntılardan kurtulmak için, Muhtar "bedâ" düşüncesini savundu. Bu, şu anlama geliyordu: Allah bir konuda bir düşünce benimsiyor, sonra onu Muhtar'a haber veriyor, daha sonra yeni bir durum aklına geliyor. Bu durum, İbnu'z-Zübeyr'le savaşında yandaş-

41. Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 33-35.

larına zafer müjdesi verdiğinde fiilen olmuştur. Ordusu Medain de bozguna uğrayınca, sağ kalanlardan biri kendisini protestoya geldi; "Bize zafer vaad ettin. Ama bizi kandırdın." Muhtar, ona şöyle dedi: "Bunu bana Allah, vaadetmişti. Ama sonra yeni bir durumu hatırladı." Buna, şu ayeti delil gösterdi: "*Allah dilediğini yok eder, dilediğini kalıcı yapar.*" (Ra'd, 39) İşte bu andan itibaren "bedâ", Şiî düşüncenin temel kavramlarından birisi oldu: İmam, yandaşlarına bir şeyi bildiriyor. Dediği olunca, onu tasdik etmiş olurdu. Olmayınca "bedâ"yı savunuyordu. Muhtar, "bedâ"yı, nesihin (yürürlükten kaldırma) yanısıra savundu. Haberlerde bedâ, şeriatta nesih. Yandaşları, şöyle düşünürdü: Allah emrettiği bazı hükümleri neshettiğine göre, haber verdiği bir şeyi değiştirmesini niye kabul etmeyelim?[42]

Muhtar, zayıf ve yoksunların muhayyilesini okuyor, onları yanına çekme yolunu biliyordu. Bunun için, "kabile" çerçevesinin birleştiremediği, "manevi kabile" durumuna getirmeye yardımcı olabilecek her şeyi kullandığı çoğu zayıflardan oluşan yandaşlarının kendisiyle bağlantısını kurabilecek bütün araçlara başvurduğunu görüyoruz. Onun mitolojisi "kabile" muhayyilesi yerine geçiyordu. Böylece, Ubeydullah bin Ziyad'la karşılaşmak için ordusunu hazırlarken, eline eski bir kürsü geçti. Hemen bu kürsünün, Ali bin Ebî Talib'in kürsüsü olduğunu öne sürdü, onu adamlarının muhayyilesini hazırlamanın sembolü yaptı. Onlara şöyle dedi: "Geçmiş milletlerde ne varsa, bu millette de aynısı vardır. İsrail oğullarında, Musa ve Harun ailesinden kalanların artığı bulunan tabut vardı. Bizdeki bu kürsü, tabut gibidir. Onu açın." Örtülerini açtılar. "Sebeiyye", ellerini kaldırdı, üç kere tekbir getirdi. Bir at üstünde savaşa çıktı. Üstünü örttü. Sağından yedi, solundan yedi kişi tutuyordu. Ravi, şöyle diyor "Şamlılar görülmemiş bir savaş yaptılar. Bu onların fitnesini arttırdı. Muhtarı kürsüye kaldırdılar."[43]

Kaynakların pekçoğunun eğilimi, Muhtar'ın bizzat peygamberlik iddia etmediği, yandaşlarının "geleceğin bilgisi"ni Cebrail'in ona getirdiğini öne sürdüğüdür. Ancak böylece Muhtar, peygamberlik iddiası için geniş bir kapı açtı. "Geleceği bilmek" imamın şartı olduğundan-aksi halde niye imam olsun-geleceğin bilgisi de vahiy olduğundan,-çünkü vahiy peygamberlikle ilgilidir-imam zorunlu olarak peygamberdir veya ona yakındır.

42. Şehristanî, *Milel*, c. 1, s. 46.
43. Taberî, *a.g.e.*, c. 3, s. 476-477.

Milel ve nihal (mezhepler tarihi) kitaplarının "Gulât" (aşırılar) adını verdiği kişilerin çıkardığı sonuç işte buydu. "Gulât", imamları konusunda aşırı gitmiş, onların veya kendilerinin peygamber olduklarını söylemiştir; çoğu kez bunlar birbiri ardından olmuştur. Beyân bin Sem'an en-Nehdî et-Temîmî el-Yemenî, bunu savunanlardan biridir. "Hulûl" (ya da bu adı alacak bir şey) düşüncesini, peygambeliğini açıklanışında ve genelleştirilmesinde kullanmıştır. Peygamberlik konusunda, Cibril'i dışarıda bırakan, peygamberin Allah'la doğrudan ilişki kurduğunu belirten bir teorisi vardı. Hermetik irfan, peygamberliğin ulûhiyetle karışmasına yol açıyordu. Böylece imam, hulûl sayesinde peygamber olarak niteleniyor; yani o, Allah'ın ona hulûl etmiş (bütünleşmiş) bir parçasıdır, onun sayesinde geleceği bilmektedir, bu da onu ulûhiyet derecesine yükseltir. Böylece imam ilahî nitelikte olur. Kimileri de imamı hem ilah, hem de beşer peygamber olarak görür, ama o kendisine hulul eden ilahî parçanın ölümünden sonra başka bir imama geçişi veya bizzat kendisine dönüşüyle (ric'at), sıradan insanlardan ayrılır. Böylelikle nübüvvet, imamet ve onun kapsamındaki emanet ve vasiyetin sürekliliği, halihazırdaki sağ imamda bulunan ilahî parçanın, imam tayin edildiği sırada sonrakine geçişini sağlar.

Bu bağlamda, Gulât'ın nübüvvet ve ulûhiyet konumundaki teorisini anlamamız gerekir. Bunların başında, bu konudan söz edenlerin ilklerinden olan Beyan bin Sem'an'ın teorisi gelir. Şehristanî, şu cümlelerde, onun teorisinin özetini bize veriyor: "Şöyle der: Ali'ye ilahî bir parça hulul etti, cesediyle birleşti. Bunun sayesinde gaybı biliyordu. Bazı fitneleri haber vermiş, bu da doğru çıkmıştır. Bu sebeple kafirler onunla savaşırdı. Zafer onun olurdu. Hayber kapışı bununla koparıldı. Bu konuda şöyle diyor: "Yemin olsun ki Hayber kapışını ceset gücü ve hareketiyle değil, rabbinin nuruyla aydınlatan rahmanî ve melekutî bir güçle kopardım." Melekutî güç onda, oyuktaki lamba gibiydi, ilahî ışık ise lambadaki ışık gibidir. Bu bazı zamanlar görünüyordu. "*Onlar, bulut gölgeleri içinde, Allah'ın (azabının) gelmesini mi bekliyorlar.*" (Bakara, 2/210) ayetini, şöyle tefsir ederdi: "Bununla Ali'yi kastetmiştir, gelen odur. Gök gürültüleri onun sesi, şimşek ise tebessümüdür." Sonra Beyan, bir çeşit tenasühle (ruh göçüyle) ilahî parçanın kendisine geçtiğini öne sürdü. Bunun için, imam ve halife olmaya hakkı vardır. "Bu, Adem'in (ais.), meleklerin secdesini hakettiği parçadır..." Beyan bin Sem'an, Bâkır olarak bilinen Muhammed bîn Ali bin Hüseyin bin Ali bin Ebî Talib'e mektup yazdı ve kendisine davet etti. Mektubunda şunlar vardı: "Teslim et, kurtul. Çünkü sen Allah'ın kimi peygamber yaptığını bilemezsin." Bir bölük insan Beyan bin Sem'an'ın çevresinde toplan-

dı, onun görüşlerini ve yolunu benimsedi. Halid bin Abdıllah el-Kasrî, h. 119'da onu öldürdü. Kûfe'de bir grup yandaşıyla isyan etmişti. Öteki kaynaklar, şunu ekliyor: "Beyan, ismi azami (Allah'ın en büyük adını) biliyordu. Bunun sayesinde, askerleri bozguna uğratıyordu. Zuhreyi bununla çağırıyor. ona cevap veriyordu." Yandaşları, imametin Muhammed bin Hanefiyye'den oğlu Ebu Hâşim'e, ondan da Beyan bin Sem'an'a geçtiğini savunuyordu.[44]

5. Şia'nın İmamet Teorisine Mehdi, Gaybet ve Ric'at Kavramlarının Eklemlenişi

"Mehdi" düşüncesi, Muhtar'ın kullandığı düşüncelerin başında gelir. O mehdilik iddiasında bulunmadı, onu tamamen Muhammed bin Hanefiyye'ye atf etti. Bazı kaynaklar, Muhammed'in bu sanı kabul ettiğine işaret eder: Birisi ona "ey mehdi" diye seslenince, "Evet, ben, doğruya ve iyiliğe eriştiren bir mehdiyim. Adım, nebiyullah, sanım nebiyullahtır. Sizden biri selam verince "sana selâm ey Muhammed, sana selâm ey Ebul-Kasım" desin."[45] Bu, bize "mehdi" hadislerini hatırlatıyor. Bunlar, şüpheli hadislerdir, ne Buharî, ne de Müslim bunları rivayet etmiş değildir, başka hadis kitaplarında vardır. Bazıları şöyledir: "Araplar benim adımı taşıyan biri hâkim olmadan, dünya gitmez.", "Zamandan yalnızca bir gün kalsa bile, Allah, zulümle doldurulmuşken, adaletle dolduracak bir adamı gönderir.", "Ümmetimde mehdi olacak. Yetmezse yedi, aksi halde dokuz olacak. (Çıkışı yedi veya dokuz yıl sürecek). Ümmetim onda hiç tatmadığı bir tat bulacak. Toprağın verdiğini yiyecek, hiç bitmeyecek. O gün mal, küme kümedir. Kişi kalkar, "bana ver ey mehdi" der, o da "al", cevabını verir."[46] Muhtar, bu "mehdi" düşüncesini özellikle mevalî ve zayıf Araplar arasında geniş biçimde kullanmıştır.

Bu "mehdi" düşüncesi, bilindiği gibi Yahudi kökenlidir. "Dokunulan" anlamına gelen, batı dillerindeki "Messiah, Messie" biçiminde söylenen "Mesih"in çevirisidir. Bu anlam, eskilerce biliniyordu. Câhız, bazı müfessirlere, şu sözü nisbet eder: "Mesih'e bu adın verilme sebebi, bereket yağıyla dokunulmasıdır."[47] Tevrat'ta "mesh" kelimesi, hidayet ve ilahî destek anlamına gelir. Mesih'in (Mehdi'nin) yeryüzündeki görevi, Tevrat'ın belirlediğine göre, düşkünlere adaletli hüküm vermesi, sefillere insaflı hükmetmesi, yeryüzünde ağzında-

44. Şehristanî, *a.g.e.*, c. 1, s. 152; Bağdâdî, *Fark*, s. 229.
45. İbn Sa'd, *a.g.e.*, c. 5, s. 68-69.
46. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. 2, s. 725 vd.
47. Câhız, *Buhalâ*, s. 106-107.

ki değnekle gezmesi ve münafıkı dudaklarından bir üflemeyle öldürmesidir... Böylece, kurt kuzuyla kalır, kaplan oğlakla barınır,"[48] Bu Mesih, söyle der: "Rab Yehovanın ruhu üzerimdedir. Çünkü hakirlere müjdeyi vermek için Rab beni meshetti. Yüreği kırık olanları sarmak için, sürgünlere hürriyeti, mahpus olanlara zindanın açıldığını, Rabbin lütfuyum ve Allahımızın öc alma gününü ilan için, bütün yaşlıları teselli için beni gönderdi."[49]

Öyleyse "Mehdi" düşüncesi, tam bir ideolojiyi, kendilerine yapılan zulmü engelleme gücüne sahip olmayan "düşkünler ideolojisi"ni içerir. Bu düşkünler, "zulümle dolduktan sonra, yeryüzünü adaletle doldurmak için" Allah'ın gönderdiği bir kişi tarafından kurtarılmayı bekler. Burada belirtmek gerekir ki, Yahudi kökenli olan "Mehdi" düşüncesi, Kûfe'ye Yemenli kabilelerle, özellikle de, daha önce belirttiğimiz gibi *(Altıncı Bölüm.*, 4), iktidarlarını geri getirecek "Kahtânî"nin zuhurunu bekleyen Kinde kabilesiyle geçmiş olmalıdır. Bu Kahtânî'ye, belki de Kûfe'de "Mansur" sanını verdiler. Muhtar, bu sanı kullandı. Savaşlardaki parolası; "Ey Mansur, öldür." idi.[50] Burada, *"Mehdi" düşüncesinin ancak "düşüş" ve başarısızlık durumunda ideolojik bir dürtü olarak rolünü oynadığına dikkat çekmeliyiz. Bu düşünce, insanlar ile ümitsizlik arasına giren bir araçtır.* Onları, kendisinden beklediklerini gerçekleştiremeyen "sembol" bir lidere bağlar. Başarısızlığı itiraftan doğan ümitsizlikten, dramdan kaçınmak, hatta kaçmak için, onun döneceğini savunurlar. "Ric'at" düşüncesi, işte burada "Mehdi" düşüncesiyle bağlantılı olur. *Ric'at, daha önce gerçekleştirilmeyeni gerçekleştirmek üzere Mehdi'nin dönüşüdür.* Düştüğünde ölmez, sadece "kaybolur", geri dönecektir. İşte bu "ric'at" düşüncesi de, Yahudi mirası bir düşüncedir. Yahudiler, Enoha (Uhnuh) peygamberin göğe diri olarak yükseltildiğine inanırlar. İlyas da aynı şekilde kaldırılmıştır. Yeryüzünü adaletle doldurmak üzere dönecektir. Abdullah bin Sebe'nin Ali bin Ebî Talib'in ölüm haberini kabul etmekten nasıl kaçındığını ve sopasıyla Arapları yönetmek için döneceğini savunduğunu daha önce görmüştük *(Altıncı Bölüm*, 4).

Mehdi, düşüncesi, ric'ate dayandığına göre, "ric'at" demek, gaib'in (kaybolanın) dönüşü demektir. Bazan, Mesihi Muntazar'da (beklenen Mesih) olduğu gibi, zamanda gaybet olabileceği gibi, mekanca gaybet de olabilir. Muhtar, gaybeti, mekanca gaybet anlamında kullanmıştır. İbnu'l-Hanefiye'nin "gaib",

48. Kitab-ı Mukaddes, *Sifru İşâya,* 11/4.
49. Kitab-ı Mukaddes, *İşaya,* 61/1-2.
50. Taberî, *a.g.e.*, c. 3, s. 440. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de bazı savaşlarında aynı parolayı kullanmıştır.

Kûfe'den gaib olduğunu belirtmiştir. Medine veya Mekke'deyken ricatını hazırlamak üzere, "onun emîr ve vezîr"i olmak için gelmiştir. Onun adına hareket ediyor, onun adına konuşuyor. "Susan imam-konuşan imam" düşüncesinin erken dönemde çıkmış olduğunu kesinlikle söyleyemezsek de, Muhtar'ın İbnu'l-Hanefiyye'ye oranla durumu, konuşan imamın yanındaki susan imam gibidir. Muhammed bin Hanefiyye, Muhtar'ın onun yerini almasından emin olmak isteyen Kûfe kurulu kendisini ziyaret ettiğinde yaptığı gibi, "susan", yalnızca sembolik olarak konuşan biridir.

Muhammed bin Hanefiyye'nin gıyabı Mehdi ve Ric'at düşüncelerini kullanmak üzere Muhtar'ın önündeki alanı açtığına göre, hareketinin başarısızlığı, boşluğu doldurmak için her iki düşüncenin kullanılmasını da daha zorunlu yapacaktır. Muhammed bin Hanefîyye ölünce, her iki düşünceye duyulan ihtiyaç daha da artmış ve güçlenmiştir. Çıkış noktası, ölümünü kabul olacaktır. Nasıl ki Kur'an, Mesih'i yahudilerin öldürmediğini, "ama onlara benzettiği"ni belirtmişse, nasıl ki Abdullah bin Sebe Ali'nin ölmediğini, döneceğini iddia etmişse İbnul-Hanefiyye'nin yandaşları da böyle yapmalıdır. *Burada, insanların, sembollerinden vazgeçmeyi hangi boyutlara kadar reddettiğini görmek için*, Muhammed bin Hanefiyye'nin ölümünden sonra yandaşlarının kullandığı şekliyle, Mehdilik ve Ric'at düşüncesi üstünde biraz durmamız gerekir. "Mehdi" düşüncesi, dinî bir düşünce değildir, bozgun ve çöküşü reddetmenin aracıdır, ümide sarılmanın aracıdır. Zayıf ve basit insanlar, beklenti ve ümitlerini kişilere; "semboller"e bağlar. Ümide sarılma ve zulümden kurtuluş ümidi, sembole ısrarla bağlanmayı gerektirir; "İbnul-Hanefiyye" dönecektir, bu adı taşıdığı ve Ali'nin oğlu olduğu için değil, bir "sembol" olduğu için dönecektir. Mevalî ve genellikle Buceyle, Has'am, Kinde, Acel, Abdukays kabilelerinden olan ve Umeyye oğullarında, dolayısıyla Kureyş'te müstebit azgınları ve ceberut hükümdarları gören bu zayıf kabilelere mensup zayıf Araplarla ümit kapısını açan Muhtar hareketi, bunlarda kendi beklentilerinin dürtüsüyle, evet kendi dürtüsüyle, ama böyle de olsa sonuç aynıdır, gelecek olan bir kurtarıcı, bir mehdi eliyle kurtuluş ümidini geliştirmiştir. *Silah gücüyle savaşamayan bu kabileler, 'sembol' gücüyle, mitoloji gücüyle, kaynağı ister Yahudilik, ister hermetizm, isterce putperestlik olsun farketmez, sarılmaya yardımcı olan bütün, düşünce ve savların gücüyle savaşmıştır. Zulüm bütün zamanlarda aynıdır, kurtuluş ümidi bütün çağlarda aynıdır.* Kendilerine bu yönden bakılan guluv (aşırılık) ve imamet mitolojisi, sosyal-dinî muhayyileleri alanında zayıfların ilgisinden ve son düşüşü red-

detme ısrarlarından sözeden bir model sunarlar. Bu, her zaman için, bozguna uğrayan zayıfların, muzaffer güçlülerin akılcılığıyla karşılaşan "akıldışılığı"dır.

Muhammed bin Hanefiyye, h. 81'de ölünce, bazı Şia grupları, İbnu'l-Hanefiyye'nin ölümünü kabul ederek, "Bâkır" olarak bilinen Muhammed bin Ali bin Hüseyin bin Ali bin Ebî Talib'in çevresinde toplanmaya başladı. Bu gruplar, Bâkır'ın kefen ve defin işini bizzat yaptığını ve İbnu'l-Hanefiyye'nin vasiyetini ona yazdığını belirtiyordu. İşte bu anda, Keysân ve Muhtar'ın mirasına saygısını sürdüren Keysâniyye'nin başka grupları, bu saldırıyı reddetmeye başladı, Muhammed bin Hanefiyye'nin ölmediğini, insanlara öyle gösterildiğini, kendisini defnettiğini söyleyen kardeşi Bâkır'ın torununa benzetildiğini savundu. Böyle çekişmelerde her zaman olduğu gibi, taraflardan birinin benimsediği her sav, öteki tarafı zıt yeni bir savı benimsemeye yöneltir. Böylece, Muhammed bin Hanefiyye yandaşları, onun ölmediğini, insanlara öyle gösterildiğini savununca o gün başlarında Bâkır'ın bulunduğu Hüseyniye Şia'sından rakipleri, İbnul-Hanefiyye'nin imamete ehil olup olmadığını ortaya attı, imametin onun olmadığını, Ali'nin yalnızca Fatıma'dan oğullarında, yani başkalarında değil, Hasan, Hüseyin ve onların soylarında olduğunu savundu. Bu imamet meselesinin "köktenci" ortaya atılışıyla, oğlu Ebu Hâşim'in babası İbnu'l-Hanefiyye'den vasiyet iddiasını karşıladılar. İbnu'l-Hanefiyye'nin imametinin bu şekilde kökten reddedilişini karşılamak üzere Muhammed bin Hanefiyye yandaşları, karşıt bir sav ortaya attı. Bunun özü şuydu: Muhammed bin Hanefiyye mehdidir, yalnızca Ali bin Ebî Talib'in vasisidir, "ehl-i beytinden kimsenin ona muhalefet etme ve imametini tanımama hakkı yoktur, kılıcını ancak onun izniyle çekebilir. Zaten Hasan bin Ali de İbnul-Hanefiyye'nin izniyle Muaviye'yle savaşa çıkmış, onun izniyle barıs ve andlaşma yapmıştır. Hüseyin de Yezid'le savaşa yine onun izniyle çıkmıştır. Şayet onun izni olmasaydı, ikisi de yok olur ve sapıtırdı. Muhammed bin Hanefiyye'ye muhalefet eden kafirdir, müşriktir. Muhammed, Muhtar bin Ebî Ubeyd'i göreve getirmiştir..."[51] Bunun da ötesinde, daha "köktenci" bir savı benimsediler. İmameti, babası Ali bin Ebî Talib'ten çıkarmadığını, bilakis Haşim oğullarının işi elinde olsun diye Allah'ın onu ezelden beri imam tayin ettiğini öne sürdüler. Bu savı desteklemek için, Hz. Peygamber"in (s.a.v.) Muhammed bin Hanefiyye'nin doğumunu haber verdiğini belirten bir hadis rivayet ettiler. Hz. Peygamberin, daha doğmadan önce ona "Mehdi" adını verdiğini savundular. Bu konuda Ali'nin

51. Nevbahtî, *Firaku'ş-Şia*, s. 26-27.

de peygamberin izinden giderek, doğunca bu adı ona verdiğini söylediler. Daha da öteye giderek, Hz. Peygamber'in, Muhammed bin Hanefiyye'nin ölmeyeceğini, sadece gaib olup, sonra geri döneceğini bildirdiği savında bulundular. Bu savlardan varmak istedikleri sonuç, iki Mehdi'nin olamayacağıdır: Biri insanlar için "hazır" bulunuyorken Muhammed bin Hanefiyye'nin sağlığındaki; öteki bundan sonraki mehdi. Bilakis mehdi tektir, ölmez, yalnızca gaib olur, o da İbnu'l Hanefiyye'dir.[52]

Muhammed bin Hanefîyye mehdidir, "gaib" olup dönecektir, iyi ama, o şimdi" nerededir? Yandaşları şu yanıtı veriyordu: "Diridir, ölmedi, Mekke ile Medine arasında Radvâ dağındadır. Ârâm onu gidip beslemektedir. Gitmekte ve dönmektedir. Onların sütlerinden içer, etlerinden yer (başka bir rivayet: "Yanında bir su, bir de bal pınarı var, rızkını onlardan alır.) Sağında ve solunda çıkış, geliş ve kıyam vaktine dek onu bekleyen iki aslan var."[53] Bu şekilde konuşunca, Ebu Kerb ed-Darîr ve yandaşları (Kerbiyye), iki şair Kesîr İzzet ve es-Seyyid el-Hımyerî) ünlü oldu. İbn Sebe, bunun aynısını Ali bin Ebi Talib için söylüyordu. Rivayete göre, kendisine Ali'ye tuzak kurulduğu haber verilince şöyle demiş: "Yemin olsun ki Kûfe camisinde iki pınar fışkıracak. Birinden bal, ötekinden su taşacak. Şiası (yandaşları) da bunlardan avuçlayacak,"[54] Bu da, Yahudi kökenli bir düşüncedir.

Göründüğü kadarıyla Hüseynî veya başka rakipleri, Hüseyin'i öldürmekten sorumlu Yezid bin Muaviye'yle ilişki kurmuş, Abdulmelik bin Mervan'la görüşmüş ve onun atâ ve hediyelerini kabul etmiş olması dolayısıyla, Muhammed bin Hanefiyye'yi eleştirdi, İbnul-Hanefiyye'nin yandaşları, onun gaybetine yeni bir anlayış ekleyerek, bunlara cevap verdi. Şöyle dediler: insanların gözlerinden kaybolması. Yezid'en ve İbnu'z-Zübeyr'den kaçarak Abdulmelik bin Mervan'a gitmesiyle işlediği suçlara karşılık bir cezadır. Öyleyse onun gaybeti, bu günahların keffareti içindir, geçicidir.[55] Bu, onun değerini düşürmez. Bilakis bu kayboluş, onu peygamberler derecesine yükseltir. Allah'ın ona cezası, peygamberlere ve yakın elçilere ceza gibidir. Allah, cennetten çıkarmakla Adem'i cezalandırmıştır. Yunus Zünnûn'u cezalandırmış için, onu balığın kar-

52. El-Kadî, *el-Keysâniyye*, s. 226-228.
53. Nevbahtî, *a.g.e.*, s. 27; Bağdadî, *Fark*, s. 27; Eş'arî, *Makâlât*, c. 1, s. 92
54. İsferâyînî, *et-Tebsîr fi'd-Dîn*, Vedad el-Kadî, Müsteşrık Feridlender'den naklen şunu belirtir: "Düşünce yahudi kökenlidir. Yahudiler mesih için gaybetinde "yanında süt ve su olacaktır" demişlerdir. Bkz. Vedad el-Kâdî, *Keysâniyye*, s. 179.
55. Bağdâdî, *Fark*, s. 37-38.

nına atmıştır"[56] Muhammed bin Hanefiyye, gaybetinin, ceberut Abdülmelik bin Mervan'a meyil göstermiş ve bey'at etmiş olması dolayısıyla, kendi hakkındaki otoritesinden kuşku duyması dolayısıyla Allah'tan bir ceza olduğunu biliyordu."[57]

Muhammed bin Hanefiyye'nin gördüğü bu türlü cezayı, tevbe cezasını, yandaşları da nasiplerini alarak gördü, Gaybeti, onları imamsız bıraktı, onlar çöldeki İsrail oğulları gibidir. Şöyle dediler: "İnsanlar bugün çöldedir. Çıktıkları yere giriyorlar, girdikleri yerden çıkıyorlar. Allah, istemeyene rağmen, kötülüğü büyük zamana rağmen, bütün yeryüzüne sahip olacak ve onu cemaatîne verecek Ebu'l-Kasım künyesini taşıyan bilgin imamı gönderinceye kadar, insanlar hücceti gayretten, sonrakini şüpheden, yakını (kesini) hayretten ayırdedemeyecekler."[58]

Keysânî şairlerin muhayyilesi, Muhammed bin Hanefîyye'nin dönüşünü, zayıflara geri vereceği hakları, ceberut ve azgınların onun elinden göreceği cezayı çok anlamlı bir zenginlikle kutlar. Böylece, İbnu'l-Hanefîyye, Mekke'de çıkacak, ehl-i beytinden "saf ve iyi" arkadaşları onu çevreleyecek, zafer kazanmış atlarını sürerek atıyla onlara doğru ilerleyecek, ya da Radva dağındaki saklandığı yerden çıkacak, beyt-i haram veya beled-i eminde önünde arslan, arkasında sırtlan olduğu halde konaklayacak, gaybetinde ona arkadaşlık eden melekler sağında yürüyecekler. Onu bekleyeduran yandaşları ise, solunda yürüyecekler; Allah'ın kabirlerinden dirilttiği, aslanlar gibi sert ve güçlü adamlar, onunla birlikte yürüyecekler. Hacer-i Esved'in yanında ona bey'at edecekler, sayıları Bedir ehli kadar olacak. Küreyle savaşında Bedir ehline yardım eden melekler onlara yoldaşlık edecek. Herkesin önünde onları yürütecek, bu beled-i emine sahip olacak. Onun çıkışı, Bedir günü meleklerin başında çıkan Cibril gibi olacak, ama ondan fazlası da var: Rivayete göre Cibril, Bedir günü atının, yularını tutarak tek başına çıkmış. İbnu'l-Hanefiyye ise, tıpkı onun gibi atının üstünde çıkacak. Ama ondan önce bol yağmurlar, şiddetli fırtınalar olacak. Kıskanılan (dillere destan) sancağını, şimşek gibi parıldayan, gökgürültüsünden yapılmış, insanların eşini görmediği kılıcını kuşanacak. Allah bu kılıcın emrine, Musa'nın âsasına verdiğini verecek. Güneşin gözünü söndürecek ve dürecek. Bu, yüce Allah'ın buyruğudur: "*Güneş dürüldüğü zaman.*" (Tekvir, 81/1). İbnu'l-

56. El-Kummî el-Eş'arî, *el-Makâlât ve'l-Fırak*, s. 22.
57. Abdulcebbâr el-Kâdî, *el-Mugnî fî Ebvâbi'l-Adl ve't-Tevhîd*, c. 20, s. 177.
58. El-Kummî, el-Eş'arî, *a.g.e.*, s. 23.

Hanefiyye, gökyüzüne melek gibi yükselecek. Yeryüzü ehli ve İblis dışında gökyüzü ehli onu görecek. Sonra yeryüzüne inecek, oraya hakim olacak ve adaleti yayacak. Tıpkı daha önce Süleyman bin Davud'un, Zulkarneyn'in yaptığı gibi. Emevîlerden şiddetli bir intikam alacak. Başkentlerini başlarına yıkacak, onları yok edecek. Basra'yı ve azgını Haccac'ı boğacak. Yerin derinliklerin de kara suya, mavi göğe inip, iki dünyanın varlıklarının duyacağı biri "şifa buldum, şifa aradım" diye bağırıncaya kadar. Emevî oğullarından intikam almaya devam edecek." İşte bu bağırma anında, intikamdan vazgeçecek, çıktığı gibi beled-i emine (güvenli yere) dönecek, işte bu anda yeryüzü verimli olacak, insanlar zenginleşecek, ticaret ve taarrufu bırakacak, esenlik ve ahenk içinde yaşayacaklar. "Serçe ve yılan aynı delikte ve yuvada görülecek." Tıpkı, Tevrat'ta Eş'ıyâ(İşaya)'nın peygamberliğiyle ilgili bölüm gibi. Esenlik, yoksullukla gerçekleşmediğine, ihtiyaç içindeyken sürmediğine göre, Muhammed bin Hanefiyye de sosyal adaleti gerçekleştirmeye çalışacak, mazlumu zalimden kurtaracak, "yeryüzünü yandaşlarına arpalık edecek (verecek), rızıkları dağıtacak."[59]

Mehdi Muhammed bin Hanefiyye'nin ric'at öyküsü, hatta destanı, işte böyle. O, bu sıkıntının, hatta Muhtar'ın mevalide ve "zayıf Araplar"da uyandırdığı emellerin başına gelen "düşüşün" yükseltilişidir. O, Şia'nın muhayyilesinde canlı olarak kalacak, onikinci imamın gaybetinden sonra oniki imamcı kitlelerin yeniden sahip çıkacağı destandır.

6. Şia Siyasî Düşüncesinde Mitolojik Unsurların Kökleşmesi

Daha önce belirttiğimiz gibi, Muhtar, Muhammed bin Hanefiyye ile görüşmeden önce Ali bin Hüseyin bin Ebî Talib'le görüşmüş, ona adına hareket etmeyi önermiş, o bunu reddetmiş, siyasetten çekilmiş, çeşitli kaynakların sözbirliğiyle belirttiği gibi, kendini ilim ve ibadete vermişti. Bu yüzden ona; kişiliğinin bu yönünden çıkarılan sanları vermişlerdir; "Seccâd" (çok secde eden), "Sâhibu's-Sefenât (dizleri ve alnı secde izleriyle dolu) ve çoğunlukla da "zeynelabidîn" (ibadet edenlerin önderi). Biri Bâkır sanını alan Muhammed, öteki Zeyd adında iki oğlu vardı. Babalarından farklı bir yolu tuttular. Çünkü ikisi de siyasete daldılar ve imamet sorunuyla ilgilendiler. Zeyd, kardeşi Bâkır'dan küçük olmakla ve siyasete daha sonraki bir dönemde girmekle birlikte, biz onunla başlamak istiyoruz. Çünkü onun imamete bakışı tamamen farklıdır.

59. El- Kâdî, *Keysâniyye*, s. 187-192(Kesîr İzzet ve es-Seyyid el-Hımyerî'nin kasidelerinden özetleyerek).

Mutezilî akılcılığın temellerini atan en belirgin kişi Vâsıl bin Atâ'nın öğrencisiydi, ondan etkilendi. Onun imamet görüşü, Şia çerçevesinde mitolojilerden tamamen uzak olarak; gerçekçi bir akılcılıkla belirginleşmiştir. Çünkü, imameti Fatıma soyuna özgü kılmakla birlikte, Hasan ya da Hüseyin'in soyuyla sınırlandırmamış, "bilgili, cesur, cömert ve talep etmek üzere ortaya çıkmış her Fatıma soyundan gelen"in hakkı olarak görmüştür. Böylelikle, "ortaya çıkma"yı, yani devrimi, imamete hak kazanmakta şart olarak belirlemiştir. Bu ilkeyle, Muhtar'ı, hareketini açıkça benimsemeksizin adına hareket ettiğinde serbest bırakan Muhammed bin Hanefiyye"nin "takıyye" ilkesini reddediyordu. Kardeşi Bâkır da, Muhammed bin Hanefiyye gibi yapmıştır, bu düşünceyi geliştirmiştir.

Öte yandan, dedesi Ali bin Ebî Talib sahabenin en faziletlisi olduğundan, hilafetin Ebu Bekir'e verilmesinin, maslahat (kamu yararı) gereği olduğu görüşündeydi. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) savaşlarında pekçok mensuplarını öldürdüğünün yanısıra, sert ve şiddetli oluşu dolayısıyla, Kureyş, Ali'yi asla kabul etmezdi. Bunun için sahabe, yumuşak görüleni ve Kureyş'in kabul edeceğini seçti, o da Ebu Bekir'di. Böylece Zeyd, efdal (daha iyi) yani Ali varken, mefdûlün İmametinin caiz olduğu teorisini savundu, burada mefdûl (daha az iyi) Ebu Bekir'dir. Ebu Bekir ve Ömer'in imametinin sahih oldugunu kabul etti. Onlardan teberri (red) etmedi. Emevî halifesi Hişam bin Abdilmelik zamanında, Yusuf bin Ömer es-Sekafî'nin valiliği sırasında Kûfe'de isyan ettiğinde yandaşlarının Ebu Bekir ve Ömer'den teberrî ettiklerini ve onları eleştirdiklerini öğrenince, onları bundan alıkoydu. Zeyd'e kızdılar, onu reddettiler, bu yüzden "rafıza" (redçiler) adını aldılar, Zeyd'i, onun ardından Ebu Bekir, Ömer ve Osman'ı reddettiler. Öyleyse Rafıza, bu üçünün hilafetini kabul etmeyenler ve peygamberden sonra imametin yalnızca Ali'nin hakkı olduğunu savunanlardır. Zaten bu, Zeydiye dışındaki bütün Şia'nın görüşüdür. Zeyd, Emevîlere karşı isyan etti. Yandaşlarının çoğu kendisini "reddedince", Yusuf bin Ömer es-Sekafî onu bozguna uğrattı. Yanında kalanlarla savaştı, sonunda öldürüldü. Zeyd imameti, belirttiğimiz üzere, Hüseyin veya Hasan soyundan olsun bu taleple ortaya çıkanın hakkı olarak gördüğünden, Hasan soyu için de bu konuda talep kapısını açtı. Bu uğurda çalışmaya bağladılar. Birkaç imamları isyan etti. Hasan'ın soyundan olmalarına rağmen Zeydiye'nin yanında tasnif edildiler. Burada Zeyd'e nisbet, soy değil, mezhep düzlemindedir.[60]

60. Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 154; Eş'arî, *Makâlât*, c. 1, s. 136; Bağdâdî, *Fark*, s. 22.

Bunlar, Zeyd ve Zeydiyye konusundaki söyleyeceklerimiz. Kardeşi Bakır'a gelince, başka bir görüşteydi: İmameti, dedesi Hüseyin'in soyuna özgü görüyordu, dolayısıyla babasından sonra imam kendisidir. Ancak, isyan etmeyi, imametin şartı olarak görmüyordu, bilakis "takıyye"yi benimsemişti ve ona bağlanmıştı. Bâkır ve oğlu Cafer es-Sadık'ın uyguladığı şekliyle takıyye, imametten vazgeçme anlamına gelmiyordu, bilakis yalnızca hazırlık yapılıncaya ve fırsat gelinceye dek "isyan"ın terkedilmesi anlamına geliyordu. Hazırlığı imamın bizzat kendisi ve doğrudan açık biçimde yapmaz,-o takıyye durumundadır-yandaşlarından ona gidip gelenler ve adına hareket edenler yapar. Buradan da, dikkat çekmek gereken olgu doğar. Bu da guluv (aşırılık) düşüncesinin, Muhammed bin Hanefiyye'den, Bakır'a, oğlu Cafer es-Sadık'a, takıyye ilkesiyle hareket eden imamlar çevresinde doğmuş olmasıdır. Propagandacılar (duat), onun adına konuşuyordu, imam takıyye durumunda olduğundan, gaib gibidir, konuşmaz ve görünmez. Bu da alanı, onun hakkındaki guluv için, propagandacılarına açar. *Gaib adına konuşmak, daima alanı ululaştırmaya, aşırılığa ve iddiaya açar.* Böylelikle, hazır/gaib takıyye imamı kitlelere bağlamak için, şeklinin büyütülmesi zorunludur, kitleleri harekete getirici bütün sıfatları şahsına yüklemek gerekir; kitlelerin muhayyilesini harekete getiren ve hazırlayan sıfatlar yüklenir, sözgelimi "sırlar" bilgisi ve benzerleri. Bu da imamları, özellikle guluv düşüncesi, onların peygamber oldukları iddiasına veya ulûhiyete katıldıkları derecesine vardığında, ortaya çıkartır, gulâtın (aşırılar) kendileriyle ilgili düşüncelerinden uzak olduklarını açıklamaya mecbur kalırlar. Şu ya da bu propagandacıdan uzak oluş, bazan taktik gereği olsa da, çoğu zaman gerçek bir tutumu yansıtır. İşte o zaman imam ile onun hakkında aşırı giden propaganda arasında kopma başlar, propagandacının tepkisi kendi başına hareket ve peygamberlik ya da vasiyet iddiasına varır. Bu davranışa, gulâtın benimsediği siyasî beklentiyi açığa çıkardığı biçiminde bakılabilirse de, sahibinin çok mecbur kaldığı bir davranış olarak da bakılabilir: Bir imama çağıran ve yandaş kazanmak için şahsında aşırılığa giden bir propagandacı düşünelim. İmam birden ondan uzak durur. Bu propagandacı ne yapacak? Böyle durumlarda yeni bir imama kaçış, mümkün biricik çözümdür.

Buceyle kabilesinin mevlası Mugîre bin Saîd el-Bucelî, böyle bir aşırı kişiydi. Muhammed bin Ali bin Hüseyin el-Bâkır adına hareket ediyordu, Muhtar zamanından beri guluv ideolojisinin yayıldığı bir ortamda iş görüyordu. Yandaş kazanmak için guluv zorunluydu, o da öyle yaptı. Ali ve ehl-i beyt hakkında aşırı gitti. Muhtar'ın "deneyim"ini tekrarlamak istedi. Bâkır'a gitti, ona şöy-

le dedi: "Gaybı bildiğini söyle ki, sana Irak'ı toplayayım." Onu dinlemedi ve yanından kovdu. Oğlu Cafer es-Sadık'a gitti, aynısını ona söyledi, O da dinlemedi ve kovdu.[61] Tepkisi, kendisi için hareket oldu. "Mehdi" çıkana kadar imam olduğunu söyledi. "Mehdi" ise, daha sonra "en-Nefsu'z-Zekiyye" olarak tanınan Muhammed bin Abdillah bin Hasan bin Ebî Talib idi, o sırada küçüktü. Mugîre, yandaşlarına onu beklemek gerektiğini söyledi. Böylece imameti, Hüseyin soyundan (el-Bâkır ve es-Sadıktan, Hasan soyuna geçirdi ve genç birinin mehdiliğini iddia etti. Büyüyünce ve hak talep edinceye kadar imamet, Mugîre'de olacaktı. Belki de bu durum, genç "mehdi-i muntazar"ın babasını oğlu için propagandaya yönelten bir rol oynadı. Göründüğü kadarıyla; baba ve oğlu, bu konuda Mugîre ve yandaşlarıyla anlaşmıştı. Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye bilfiil isyan etmişti. Ancak başarısız oldu ve Abbasîler zamanında h.145'te öldürüldü.

Mugîre el-Bucelî'nin adıyla ilgili bu dönüşüme ek olarak, imamet Hüseyin'in soyundan Hasan'ın soyuna geçti. Mugîre'nin adı, bundan daha az önemli olmayan beşka bir dönüşümle daha bağlantılıdır: İmamet mitolojisi tarihinde yeni bir dönem başladı. Başlarında Beyân bin Sem'ân'ın yer aldığı Keysaniyye "filozoflar"ı, gördüğümüz üzere, imameti Allah'ın ruhuyla bağlantılı gördüler. Allah'ın Adem'e verdiği bu ruhun, peygamberlere, onlardan da imamlara geçtiğini savundular. Bu Cafer es-Sadık'tan itibaren Şia teorisyenlerinin geliştireceği "nübüvvet felsefesi"nin başlangıcı oldu. Mugîre ise, bunun da ötesine gitti, imamet sorununu; hermetik kökenli "yaratma" kıssasıyla bağlantılı gördü; şöyle dedi: Allah tekti, onunla birlikte hiçbir şey yoklu. Evreni yaratmak isteyence, ismi azamıyla konuştu. Bu isim uçtu, onun başına taç olarak kondu.[62] Bu ism-i azamın, *"Yüce rabbinin adını tesbih et. O yaratıp şekil vermiştir."* (A'la, 87/1-2) ayetindeki isim olduğunu öne sürdü. Sonra parmağıyla avucunun üstüne kulların işlerini yazdı. Günahları görünce kızdı ve terledi. Terinden iki deniz oluştu: Biri tuzlu ve karanlık, öteki aydınlık ve tatlı. Sonra denize baktı, gölgesini gördü, bir damlanın onu alması için gitti, gölgesinin gözlerini çıkardı. Onlardan güneşi ve ayı yarattı. Gölgenin kalan bölümlerini yoketti, şöyle dedi: "Benim yanımda benden başka tanrı olmamalı." Sonra iki denizden mahlukatı yarattı. Tatlı denizden mü'minleri (Şia'yı), karanlık denizden kâfirleri yarattı, insanların gölgelerini (cesetlerinden önce) yarattı, ilk ya-

61. İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, c. 4, s. 230-241.
62. Burada, Buceyle tanrısı Zulhalasa putunun, başında taç bulunan bir heykel olduğunu hatırlayalım (*Altıncı Bölüm*, 3).

rattığı, Muhammed'in (s.a.v.) gölgesiydi. *"Rahman'ın. çocuğu olsa, kulluk edenlerin ilki ben olurdum."* (Zuhruf, 43/81) ayetinin anlamının bu olduğunu söyledi. Herkesin gölgelerini yaratmadan önce, Ali bin Ebî Talib'in gölgesini yarattı. Sonra Muhammed'i gölge iken bütün insanlara gönderdi. Bundan sonra göklere emaneti arzetti. Bu emanet, Ali bin Ebî Talib'i zalimlere karşı sakınmaları ve korumalarıdır. Ama onlar istemediler, Yeryüzüne ve dağlara arzetti, istemediler. Sonra bütün insanlara arzetti. Ömer bin Hattab, Ebu Bekir'e, Ali' ye yardım ve düşmanlarından koruma sorumluluğunu üstlenmesini (Ömer, Benî Saîde Sakîfesinde muhacirleri savunmuştu), onu dünyada aldatmasını emretti, kendisinden sonra halife yapması şartıyla, Ebu Bekir'i halife tayin etme garantisi verdi. Ebu Bekir de bu öneriyi kabul etti (Ömer, Sakîfe'de hemen Ebu Bekir'e bey'at etmişti, Ebu Bekir de Ömer'i tavsiye etmişti). *"Doğrusu biz sorumluluğu göklere, yere, dağlara sunduk da onlar bunu yüklenmekten çekinmişler ve ondan korkup titremişlerdir. Pek zalim ve çok cahil olan insan ise onu yüklenmiştir.* (Ahzab, 33/72) ayetinin, bu anlama geldiğini öne sürdü. Ebu Bekir ve Ömer hakkında, *"İkiyüzlülerin durumu, insana inkâr et" deyin, insan da inkar edince "ben senden uzağım" diyen şeytana benzer."* (Haşr, 59/16) ayetinin indiğini iddia etti. Mezhepler tarihi kitapları, "yeryüzünün ölülerden ayrılacağını, dünyaya döneceklerini" savunduğu görüşünü ona izafe ederler; yani dirilme ve kıyamet bizzat dünyada olacaktır. Ayrıca ona, "Allah suret ve cisimdir, organları alfabe harfleri gibidir, başında nurdan bir taç bulunan bir adama benzer, hikmetin doğduğu bir kalbi vardır" görüşünü de izafe ederler. Mugîre, hemen peygamberlik iddia etmiş ve haramları helal kılmıştır.[63] Küfe'de "vusefa" denilen bir toplulukla birlikte isyan etmişti, pekçok kişi ona katıldı. Hişam bin Abdilmelik'in Irak valisi Halid bin Abdilah el-Kasrî onu hapse attı, onu ve yandaşlarından bir grubu öldürdü.[64] Yandaşları ise, Mehdi Muhammed bin Abdullah bin Hasen en-Nefsu'z-Zekiyye'nin çıkışını bekleyip durdu, sorunda mehdi çıktı, onunla birlikte isyan ettiler.

Mugîre el-Bucelî'den Mansur el-Acelî'ye geçiyoruz. Daha önce belirttiğimiz gibi, Mugîre Buceyle'dendir, dolayısıyla Keysâniyye filozofu İbn Harb el-Kindî'yle birlikte gördüğümüz gibi, Yahudilikten bazı unsurların karıştığı Yemen hermetizmine mensuptur. Ebu Mansur ise, daha önceki bir bölümde *(Altıncı Bölüm, 3)* ortaya koyduğumuz gibi, Hıristiyanlıktan etkilenen hermetik

63. Eş'arî, *Makâlât*, c. 1, s. 69 v.d.; Şehristanî, *Milel*, c. 1, Bağdâdî, *Fark*, s. 229
64. Taberî, *a.g.e.*, c.4, 174 İbnu'l-Esîr, *a.g.e.*, c. 4, s. 230.

akımların başka bir aracısı olan Abdulkays kabilesinin kollarından Acel oymağındandır. Bunun etkisi, savlarında kendini gösterecektir. Ebu Mansur el-Acelî, Kûfe'de oturuyordu, Gulât'ın merkezi Leyla en-Nâıtıyye'nin eviyle bağlantılıydı, ayrıca Muhammed el-Bâkır'la ilişkileri vardı, onun yakınlarındandı. Muhammed el-Bâkır ölünce, Ebu Mansur, oğlu Cafer es-Sadık'la ilişki kurdu. Mugîre bin Said el-Bucelî'nin yolunu tuttu. Peygamberlik iddiasında bulundu. Muhammed ailesinin gökyüzü, Şia'nın yeryüzü, kendisinin de Mesih'in kişiliğinden esinlenerek ikisi arasındaki bağ olduğunu öne sürdü. Böylelikle, gökyüzüne çıktığını, Allah'ın başını sıvazladığını ve ona, "benim adıma duyur" dediğini iddia etti. Kendisinin "kelime" ve yüce Allah'ın *"Gökten azap olorak düşen bir parça görseler, bulut kümesidir derler."* (Tür, 52/44) ayetinde işaret edilen, gökyüzünden düşen azap olduğunu öne sürdü. Allah'ın önce İsa'yı, sonra Aliyi yarattığını söyledi. Peygamberliğin asla sona ermediğini, Ali'nin, Ha san, Hüseyin, Muhammed bin Ali el-Bâkır'ın nebi ve rasul olduğunu, el-Bakır'dan sonra peygamberliğin kendisine geçtiğini, nebi ve rasul oldugunu savundu. Peygamberliğin, Kureyş'te altı kişide, Muhammed, Ali, Hasan, Hüseyin, Ali bin Hüseyin ve Muhammed bin Ali'de olduğunu, bundan sonra da altı kişide olacağını, bunların sonuncusunun "kâim" (mehdi) olacağını öne sürdü. Allah'ın Muhammed'i tenzille, kendisini ise teville gönderdiğini iddia etti. Tevillerinden (yorumlarından) birine göre, cennetin, Allah'ın bizim desteklememizi istediği bir kişi olduğunu, bunun da o zamanın imamı olduğunu, cehennemin ise Allah'ın düşmanlık göstermemizi emrettiği bir kişi olduğunu, bunun da imamın hasmı olduğunu öne sürdü. Haramların, Allah'ın desteklemeyi haram kıldığı kişilerin adları olduğunu, farzların ise Allah'ın desteklenmesi gereken kişiler olduğunu savundu. Yiyecek ve içeceklerden haram birşey olmadığını savundu. *"İnananlara ve iyi iş yapanlara, daha önce yemiş olduklarından dolayı günah yoktur"* (Maide, 5/93) ayetini bu konuda tevil etti. Ebu Mansur, "gizli cihad"ı, yani hasımların tuzağa düşürülmesini emretti. Yöntem olarak o ve yandaşları boğarak öldürmeyi yeğledi, bu yüzden onlara "Hannâkîn" (Boğucular) denildi. Kurbanlarını boğdukları iri sopalar taşıyorlardı, bu yüzden onlara "Haşebiyye" (Sopacılar) adı da verilmiştir. Hannâkîn'in safları genişledi. Mugîre el-Bucelî'nîn yandaşlarından bir grup Buceyleli ile Kindeli de onlara katıldı. Kûfe'de ve çevresinde, bu üç kabile (Acel, Buceyle ve Kinde) boğmayla ünlendi. Boğarak rakiplerini temizlemeye çalıştıklarını söylüyorlardı. Çünkü "isyan" ve kılıç, ok gibi silahları kullanmak, ancak imamın varlığı

halinde caiz olur. Onlar bu imamı bekliyorlar. Ancak Yusuf bin Ömer es-Sakafî onları ele geçirdi, öldürdü, önderleri Ebu Mansur'u h. 121'de astı.[65]

Acel oğullarından sözettiğimize göre, islam tarihinde büyük bir rolü olan bir kişiye, bu kabileyle ilişkisi olan bir başka kişiye geçiyoruz: İsa el-Acelî: Isfahan yakınında toprakları ve nüfuzu bulunan biriydi. İranlı tacirinden, hamile bir cariye satın almıştı. Cariye doğum yapınca, çocuğa ibrahim adını verdi. Bu çocuk, Acel çocuklarıyla büyüdü. Daha sonra Kûfe'ye geçti. "Acel ailesine hizmet ediyor. Kûfe ve İsfanan'daki tarlalarından mallarını topluyordu. Daha sonra; onların mevlâsı oldu." Küfe'de bu genç, Alevî Şia'sini tanıdı. Mugîre bin Saîd el-Bucelîve Beyân bin Sem'ân hareketine katıldı. Halid bin Abdillah el-Kasrî, h. 119'da bu hareketin kökünü kazıyanca, bu delikanlı kaçtı." Kûfe'deki Ebu Musa es-Serrac'a sığındı, onunla birlikte saraçlık yaptı. Bu adamdan Alevî Şia'sının akidesini öğrendi."[66] Tarihî kaynaklar, bu delikanlının başlangıçta Keysaniyye mezhebinden olduğunu, propagandacılarından kendilerine özel bilgileri öğrendiğini, bu bilgilerin onlara emanet edilmiş ve yerleşmiş olduğunu hissettiğini, Cafer bin Muhammed es-Sadık'a "Ben kelimeyi izhar ettim, insanları Umeyye oğullarını desteklemekten, ehl-i beyti desteklemeye çağırdım. Bunu istersen, sana daha fazlası gerekmez" diye haber gönderdiğini; Cafer es-Sadık'ın ona "Sen benim adamlarından değilsin, zaman da benim zamanım değil." diye cevap verdiğini belirtir.[67] Bunun ardından, bu delikanlı, başlarında Süleyman bin Kesir ve Ebu Seleme el-Hallâ'lın bulunduğu Keysâniyye asıllı bazı Abbasî propagandacılarıyla ilişki kurdu.[68] Böylece, Kûfe hapishanesindeki bazı Acel oğullarını ziyaret etmekte olan üyeleri aracılığıyla gizli Abbasî örgütünü tanıdı. Bu delikanlı, Abbasîlerden hapiste yatanlara hizmet ediyordu. Abbasî propagandacıları onun yetenek ve zekasını keşfetti. Onu kendi propagandalarına kazandılar. Kendisine İbrahim bin Muhammed el-Abbasî yoldaşlık etti, onu mevlası yaptı. Adını değiştirdi, adını Abdurrahman bin Müslim, künyesini Ebu Müslim olarak verdi. Böylece sosyal konumunu yükseltti. İşte bu genç, h. 128'e dek Kûfe ve Horasan'daki davetçilerine mektuplarını taşıdığı İbrahim el-İmam'ın hizmetinde kalan Ebu Müslim el-Horasanî'dir. İbrahim, onu gizli propaganda için temsilcisi olarak Horasan'a gönderdi. Ona verdiği öğütlerden birisi şöyleydi: "Ey Abdurrahman sen, biz ehl-i

65. Eş'arî, *Makâlât*, c. 1, s. 74; Bağdâdî, *Fark*, Şehristanî *Milel*, c. 1, s. 178.
66. Faruk Ömer, *et-Tarihu'l-İslâmî ve Fikru'l-Karni'l-Işrîn*, s. 90.
67. Şehristanî, *Milel*, c. 1, s. 154.
68. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. 2, s. 538.

halinde caiz olur. Onlar bu imamı bekliyorlar. Ancak Yusuf bin Ömer es-Sakafî onları ele geçirdi, öldürdü, önderleri Ebu Mansur'u h. 121'de astı.[65]

Acel oğullarından sözettiğimize göre, islam tarihinde büyük bir rolü olan bir kişiye, bu kabileyle ilişkisi olan bir başka kişiye geçiyoruz: İsa el-Acelî: Isfahan yakınında toprakları ve nüfuzu bulunan biriydi. İranlı tacirinden, hamile bir cariye satın almıştı. Cariye doğum yapınca, çocuğa ibrahim adını verdi. Bu çocuk, Acel çocuklarıyla büyüdü. Daha sonra Kûfe'ye geçti. "Acel ailesine hizmet ediyor. Kûfe ve İsfanan'daki tarlalarından mallarını topluyordu. Daha sonra; onların mevlâsı oldu." Küfe'de bu genç, Alevî Şia'sini tanıdı. Mugîre bin Saîd el-Bucelîve Beyân bin Sem'ân hareketine katıldı. Halid bin Abdillah el-Kasrî, h. 119'da bu hareketin kökünü kazıyanca, bu delikanlı kaçtı." Kûfe'deki Ebu Musa es-Serrac'a sığındı, onunla birlikte saraçlık yaptı. Bu adamdan Alevî Şia'sının akidesini öğrendi."[66] Tarihî kaynaklar, bu delikanlının başlangıçta Keysaniyye mezhebinden olduğunu, propagandacılarından kendilerine özel bilgileri öğrendiğini, bu bilgilerin onlara emanet edilmiş ve yerleşmiş olduğunu hissettiğini, Cafer bin Muhammed es-Sadık'a "Ben kelimeyi izhar ettim, insanları Umeyye oğullarını desteklemekten, ehl-i beyti desteklemeye çağırdım. Bunu istersen, sana daha fazlası gerekmez" diye haber gönderdiğini; Cafer es-Sadık'ın ona "Sen benim adamlarından değilsin, zaman da benim zamanım değil." diye cevap verdiğini belirtir.[67] Bunun ardından, bu delikanlı, başlarında Süleyman bin Kesir ve Ebu Seleme el-Hallâ'lın bulunduğu Keysâniyye asıllı bazı Abbasî propagandacılarıyla ilişki kurdu.[68] Böylece, Kûfe hapishanesindeki bazı Acel oğullarını ziyaret etmekte olan üyeleri aracılığıyla gizli Abbasî örgütünü tanıdı. Bu delikanlı, Abbasîlerden hapiste yatanlara hizmet ediyordu. Abbasî propagandacıları onun yetenek ve zekasını keşfetti. Onu kendi propagandalarına kazandılar. Kendisine İbrahim bin Muhammed el-Abbasî yoldaşlık etti, onu mevlası yaptı. Adını değiştirdi, adını Abdurrahman bin Müslim, künyesini Ebu Müslim olarak verdi. Böylece sosyal konumunu yükseltti. İşte bu genç, h. 128'e dek Kûfe ve Horasan'daki davetçilerine mektuplarını taşıdığı İbrahim el-İmam'ın hizmetinde kalan Ebu Müslim el-Horasanî'dir. İbrahim, onu gizli propaganda için temsilcisi olarak Horasan'a gönderdi. Ona verdiği öğütlerden birisi şöyleydi: "Ey Abdurrahman sen, biz ehl-i

65. Eş'arî, *Makâlât*, c. 1, s. 74; Bağdâdî, *Fark*, Şehristanî *Milel*, c. 1, s. 178.
66. Faruk Ömer, *et-Tarihu'l-İslâmî ve Fikru'l-Karni'l-Işrîn*, s. 90.
67. Şehristanî, *Milel*, c. 1, s. 154.
68. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. 2, s. 538.

beytten birisin. Vasiyetimi tut: Yemenin şu kabilesine bak. Onların yanından ayrılma, aralarında otur. Allah, bu işi ancak onlarla bitirecektir."[69]

Bunlar, Ebu Muslimle ilgili bilgiler. İbrahim el-İmam ise, İbnu Muhammed bin Ali bin Abdillah bin Abbas'tır. Abbasîlerin yandaşı "Ravendiyye", Ebu Haşim bin Muhammed'in ona vasiyette bulunduğunu, davetin sırlarını ve belgelerini ona teslim ettiğini söylemiştir. Bu, Şam'ın Şurât topraklarındaki Hamîme köyünde olmuştur. Süleyman bin Abdülmelik'i ziyaret ettiği Dımaşk'tan dönerken kendisini konuk edenlerin yemeğine zehir attıklarını hissedince oraya gitmişti. Bu zehirleme işinin Süleyman bin Abdülmelik'in emriyle olduğu da söylenir. Böylece imamet, "vasiyet" yoluyla Ebu Hâşim Abdullah bin Muhammed bin Hanefiyye'den, amca oğullarından Muhammed bin Ali bin Abdillah bin Abbas'a, ondan imam denilen İbrahim'e, ondan kardeşi ilk Abbasi halifesi Ebu'l-Abbas es-Seffah'a geçti. Bilindiği gibi, bu son olay, sözünü ettiğimiz delikanlı Ebu Müslim'in Horasan'daki zaferlerinin ardından olmuştur.

Bu Ebu Hâşim bin Muhammed bin Hanefiyye'den vasiyet, başlangıçta Abbasîlerin iktidarlarından meşruluğunu dayandırdıkları temel olmuştur. Devletleri güçlenince, "vasiyet"ten ve aracılardan, aynı şekilde amca oğullan Alevî Şiası'ndan da kurtuldukları, yeni bir teori ortaya attılar. Propaganda döneminde öteki unsurlarla birlikte kullandıkları "imamet mîtolojisi"ni bir kenara attılar. Bilfiil halife olmuşlarken, buna niye ihtiyaç duymuş olabilirler? *İmamet mitolojisi, ümidi korumak, zayıfların muhayyilesini oluşturmak uğrundaydı. Abbasîler güçlenmişken, iktidarlarının meşruluğunu kuran yeni bir teoriye ihtiyaç duymalarının sebebi, yine kendi iktidarlarıydı.*

Din, siyasetin uygulanma alanı olduğunda, iktidarın meşruluğunu dinden almak çok kolaydır. Rasulullah'tan (s.a.v.) sonra imametin, Abbas bin Abdilmuttalib'in olduğunu savundular. Abbas, Rasulullah'ın amcasıdır, mirasçısıdır ve ona en yakın kişidir. Çünkü amca, mirasçılığa amca oğlundan (Ali bin Ebî Talib'ten) ve kızların oğullarından (Fatıma'nın oğulları)[70] daha çok hak sahibidir. İbnul-Hanefiyye ile, mirasçılıktan en uzak kişidir; çünkü o Peygamberin kızı olmayan bir anadan amca oğludur. Böylece hilafeti, en lâyık olan Abbas'tan sırayla oğlu Abdullah'a, onun oğlu Ali'ye, onun oğlu Muhammed'e, sonra İbrahim bin Muhammed'e oğlu Ebu'l-Abbas'a, kardeşi Ebu Cafer el-Mansur'a ait gördüler.

69. Ömer, *a.g.e.*, s. 90.
70. Ebu Cafer el-Mansur'un Muhammed en-Nefsu'Z-Zekiyye'ye cevabı konusunda bkz. Ahmed Zeki Safvet, *Cemheratu Hutabi'l-Arab*, c. 3, s. 71. Ayrıca *Onuncu Bölüm*'e bakınız.

İşte burada, *siyaset fıkhına* başlamak üzere, ama yalnızca devletin sahiplerinde imamet mitolojisinden "kopma" durumu ortaya çıktı. Şiî muhalefet, imamet mitolojisini oluşturan vasiyet, gizli ilim, bedâ, gaybet, ric'at, mehdilik, hepsinden önemlisi takıyye gibi en önemli unsurları korumayı sürdürecektir. İmamiyye ve onların bir yandan Ebu Hattab el-Esedî, Hişam bin Hakem, öte yandan Meymûn el-Keddâh ve oğlu Abdullah gibi gulâtı (aşırıları), bir yandan oniki imamcılar, öte yandan da İsmailiyye, hermetik dinî felsefeye daha fazla girmek suretiyle, imamet mitolojisine "felsefî" bir nitelik kazandırmaya çalışmıştır. Oniki imamcılık, daha önce belirttiğimiz gibi el-Bâkır ve es-Sâdık'tan itibaren gulattan ve savlarından uzak durmuş olmakla birlikte, yandaşlarının pekçok nakilleri, "ismet" (yanılmazlık), "imamın masumluğu" düşüncesi gibi başka unsurları ekledikten sonra, imamet mitolojisinin pekçok unsurunu koruyadurmuştur. İsmailîler ise, hermetizm "denizi'nden doğrudan avuçlamıştır. İmamet mitolojisini, "misil" ve "memsul" teorisi üstüne yeniden dökmüşlerdir. Bütün bunları, Arap Aklının Eleştirisi dizimizin birinci ve ikinci ciltlerinde açıklamıştık.[71]

71. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvinu'l-Akli'l-Arabî*, Dokuzuncu Bölüm, 4, 6; *Bunyetu'l-Akli'l-Arabî: Dirâse Tahlîliyye Nakdiyye li-Nazmi'l-Ma'rifeti fi's-Sekâfeti'l-Arabiyye*, İkinci Kısım, Üçüncü Bölüm.

Dokuzuncu Bölüm

Aydınlanma Hareketi

1. Mezhepler Tarihi Edebiyatının Yöntemi

Emevîler dönemi Arap düşüncesi tarihi konusunda başlıca kaynaklarımız olan fırak, milel ve nihal (mezhepler ve dinler tarihi) kitapları, birbiriyle ilgisiz, mensup olduğu siyasî alandan uzak, bunun yanısıra çoğu Abbasîler döneminde ortaya çıkan fırka ve mezhepler içinde pekçok haksızlık yapılarak yazılmış dağınık ve kopuk bilgiler sunar. Bu eserler, önceki bölümde gördüğümüz gibi, hepsi aynı eksen, imamet çevresinde dönmesinden dolayı, "gulât" düşüncesini yeniden kurmak üzere hemen hemen yeterli olacak haberleri ve kırpıntıları korumuş olmakla birlikte, bu kaynakların Emevî çağının tanık olduğu ilk kelamcılarla ilgili verdiği bilgiler, olduğu gibi aldığımız takdirde haklı görülebilir içerikler taşıyan görüş ve teoriler çıkarılacak biçimde yeniden kurulması imkansız olacak derecede dağınık ve kopuktur.

Mezhepler tarihçilerinin dayandıkları "kural", Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nisbet edilen, hcr fırkanın "fırka-i nâciye"yi çıkarabileceği bir kiple nakledilen hadistir. Sünnî kaynaklar, bu hadisi şöyle nakleder: "Yahudiler yetmişbir fırkaya ayrıldı. Hıristiyanlar yetmişiki fırkaya ayrıldı. Ümmetim yetmişüç fırkaya ayrılacak; biri hariç hepsi cehennemde olacak." "Bu hangisidir, ey Allah'ın elçisi?" diye sorulanca, çu cevabı verdi: "Benim ve ashabımın yolundan giden."[1] Bu rivayet tarzından, "ehl-i sünnet ve'l-cemaat" fırkasının, fırka-i naciye olduğu kolaylıkla çıkarılabilir. Mutezile ise hu hadisi, İbnu'l-Murtaza'nın nakliyle şöylece verir: "Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacak. Onların en sakınanı **ve** iyisi Mutezile grubudur."[2] Öte yandan, haricî bir kaynak, aynı hadisi, Havaric'i fırka-i naciye gösterecek kipte naklediyor.[3]

1. Abdulkâhir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 4-5.
2. Ahmed bin Yahya bin El-Murtaza, *el-Munye ve'l-Emel*, s. 11.
3. Ebu Saîd el-Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-Beyan*, s. 107.

Böylelikle, ister ehl-i sünnet, isterse öteki fırkalardan birinin tarihçisiyle ilgili olsun; "fırkalar" konusunda yazan, daima fırka-i naciye saydığı kendi fırkacı açısından olayları anlatır. Bundan, ortaya çıkan sonuç, yazarın, kendi fırkasına tek fırka olarak bakmasıdır. Çünkü kurtulan odur. Oysa, öteki fırkaları, hepsini "sapkın" saydığı yetmişiki sayısına ulaşmak için ayırır ve inceler. Fırkalar hakkında yazanları onlarca, hatta yüzyıllarca yıl birbirinden ayırdığı için ve fırkalar da, bir kısmı batar, bir kısmı bölünür, bazan da yeni fırkalar ortaya çıkarken, çağdan çağa değiştiğine göre, fırkalar listesi, zorunlu olarak yazardan yazara değişir: Her yazar çağına kadar ortaya çıkan fırkaları yetmişüçe ayırır: İyi bir ayrım yapmak żorundadır, sonraki yazar ise, aralarında yeni fırkalar zuhur ettiği için, bazı fırkaları ortadan kaldırmaya veya yetmişüç sayısını aşmamak için birbiri içinde ele almaya mecbur kalır.

Öte yandan, bu yazarlar, kendi fırkalarıyla öteki fırkalar arasındaki çatışmaya daldığından, geçmişin fırkalarını aynı çatışmadan yola çıkarak sınıflandırır, fırkalarının "şimdi", kendi zamanlarında dayandığı tasnif ve ölçülere boyun eğer. Böylelikle yazar, tarihe ideolojik ve irfanî (epistemolojik) bir emperyalizm uyguluyor: Geçmişin fırkalarını, şimdiki zamanın öteki fırkalarını nitelediği ideolojik sıfatlarla niteler. *Geçmişin fırkalarını, şimdinin fırkaları vasıtasıyla okur.* Onları, bunların "irfanî" düzlemine nisbet eder. Böylelikle, fırkanın veya genel olarak fırkaların "tarihi"nden sözetmek, gelişimin dönemlerinden birine, yazarın zamanına mahkum olur. Fırkaya, doğuşundan itibaren fırka olarak bakılır. Tarihinin bir döneminde yeni bir görüş savunan biri çıkarsa, bu kişi bir tek fırka olarak tasnif edilir. Özetle; fırkalar tarihi, yalnızca görüş ve düşüncelerle yetinmez, zaman ve gelişimi de ortadan kaldırır; epistemoloji açıdan bizi "tarih dışı"lığa vardırır.

Son olarak, fırkalar "tarihi"nin tarih dışılığını ortaya çıkaran başka bir yönünü ekleyelim. Bu kez durum, mezhepler tarihi yazarlarının, fırka sahiplerinin görüşlerinin taşıdığı siyasî içerikleri ihmal etmesiyle ilgilidir. Fırkaların aslında içerik alanında olduğu gibi, dil ve terim (siyasî terim, dinî terimin kendisidir) alanında da din konusunda siyaset yapan siyasî partiler olduğunu bilirsek, "mezhepler tarihi"nin çerçevesine giren herhangi bir söylemin karşılaşacağı yoksulluğun boyutunu kavrarız.

Yukarıdaki gözlemlerden, aşamalı bir yöntemsel sonuç çıkartırız: Bir yandan, fırkalar konusunda yazarın okuyucularına tasnifleri ve yorumları vasıtasıyla mecbur kıldığı otoriteden kurtulmalıyız, öte yandan da her fırkanın ve

"söz sahibi"nin görüşlerini muhatap aldığı hasmın görüşleri ışığında okumamız gerekir. Fırkaların gerçek birer siyasî parti olduğu Emevî çağı söz konusu olduğunda, açık bir siyasî okuma kendini zorunlu kılar. Bu çağda fırkaların hasmı (rakibi) aslında bizzat Emevî Devleti olduğundan, bu devletin benimsediği, yaymaya ve geliştirmeye çalıştığı ideolojinin akılda tutulması, rakiplerinin, yani fırka yandaşlarının ideolojisini anlamak için zorunludur. "Kader" veya cebir ve ihtiyar meselesinin, Emevî çağındaki ilk "kelam" sorunu olması, rastlantı değildir, bilakis Emevîlerin önceki bir bölümde açıkladığımız gibi *(Yedinci Bölüm, 7)*, cebirden kendi ideolojilerini üretmesi dolayısıyladır. Öyleyse, Emevî Devleti ideolojisinin sunulması, bu çağdaki fırka yandaşlarının görüşlerinin, özellikle bu çağda gerçek bir aydınlanma hareketini yürütenlerin görüşlerinim siyasî içeriğini anlamak için zorunlu bir şarttır. Bu aydınlanma hareketinin, ileride göreceğimiz gibi, Abbasî devriminin başarısı için bu zorunlu fikrî-ideolojik ortamın hazırlanmasında büyük etkisi olmuştur.

2. Emevî Cebir ideolojisi

Önceki bir bölümde (*Yedinci Bölüm*, 7) Muaviye'nin Ali ile savaşa çıkışının; Allah'ın kaza ve kaderi olduğunu söyleyerek haklı göstermeye yöneldiğini açıklamıştık. Sıffin'de ordusuna şöyle hitap etmişti: Allah'ın kazası (takdiri) sonucu, kader bizi yeryüzünün bu parçasına sürükledi. Irak halkıyla aramızı açtı. Biz Allah'tan geleceğe razıyız. Yüce Allah şöyle buyurur: "*Allah dileseydi, savaşmazlardı. Ancak Allah dilediğini yapar.* (Bakara, 2/253)[4] Bundan önce Muaviye insanları, Ali ve Irak halkıyla savaşa teşvik etmek üzere, bu kez Cebriye ideolojisinin temellerinden birine, bu defa belge ve kutsallarına asabiyet biçimini alan "kabile" temeline dayanarak Şam halkına bir konuşma yapmıştı; "İslâm'ın dayanaklarını belirleyen Allah'a hamdolsun. Mukaddes topraklarda (Filistin/Suriye) meş'alesi tutuşuyor. Allah bu toprakları peygamberlerin ve iyi kulların beşiği yapmıştır. Onları Suriye topraklarında yaşatmıştır. Ezelî ilminde halifelerine itaatleri ve içten bağlılıkları yer aldığı için onlardan hoşnut olmuştur... Sonra onları bu ümmetin nizamı yapmıştır... Allah onlarla, sözünden cayanları yola getirir, mü'minleri bir araya getirir." Daha sonra, intikamını (kanını) talep konusunda kendisini Osman'ın mirasçısı konumuna getirerek, siyasî çıkışının meşruluğunu araştırmaya yönelir.[5]

4. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâgat*, c. 2, s. 497.
5. İbn Ebi'l-Hadîd, *a.g.e.*, c. 1, s. 248.

Bunun da ötesinde, Muaviye, geçmişin şimdiden, şimdinin de gelecekten daha iyi olduğunu öne sürerek, cebir ve teslimiyet ideolojisinin temellerini atmıştır. Medine halkına yaptığı bir konuşmada şöyle diyor: "Bizi, bizdekiyle kabul edin. Çünkü bizim ötemizdeki (bizden sonra gelecek olan), sizin için daha kötüdür. Bizim şu zamanımızın iyiliği, geçmiş zamanın kötülüğüdür. Şu zamanımızın kötülüğü, henüz gelmemiş zamanın iyiliğidir."[6] Muaviye, Emevî Cebriye ideolojisini açıklamaya başlamış, valileri ve ondan sonraki Emevî halifeleri bunu iyice geliştirmiştir. Muaviye'nin valisi olarak geldiğinde, Ziyad bin Ebîhi, Basra halkına "Betrâ" diye meşhur konuşmasında şunları söylemiştir: "Ey insanlar! Sizin siyasetçiniz, sizin koruyucularınız olmuş bulunuyoruz. Sizi Allah'ın bize verdiği otoriteyle yöneteceğiz. Sizi Allah'ın bize ihsan ettiği şeyle (ganimetle) koruyacağız."[7] Muaviye öldüğünde, oğlu Yezid şöyle hitap etti: "Dilediğini yapan, dilediğine veren, dilediğinden alan, dilediğini düşüren, dilediğini yükselten Allah'a hamdolsun..."[8]

Emevî halifeleri ve valileri, cebir ideolojisini iyice geliştirerek hep bu yoldan gittiler. Yezîd bin Velîd'in, oğulları Osman ile Hakem'e h. 125'te bey'at akdini duyurmak üzere eyaletlere gönderdiği mektup, bize Emevî cebir ideolojisi metinlerinden örnek birini sunuyor. Şöyle başlayarak, olayı temellendiriyor: "Allah, kendisi için din olarak İslâm'ı seçmiştir... Melekleri elçi yapmıştır... Allah'ın peygamberlikteki ikramı, Muhammed'e (s.a.v.) varmıştır... Sonra peygamberliğin yöntemi üzere halifelerini getirmiştir... Allah'ın halifeleri, peygamberlerin izinden, Allah'ın kendilerine miras verdikleri üzere ve bu konuda halife kılarak birbirini izlemiştir. Halifelerin haklarından birine karşı çıkanı hemen çarpar, birliği bozanı hemen yok eder. Onların yönetimlerini küçümseyenleri ve onlar hakkındaki Allah'ın hükmüne (takdirine) laf söyleyenleri, hemen yakalatır, ona otoritesini gösterir, onu başkalarına ibret ve örnek yapar." Daha sonra, Kur'an'ın bir ayetini açıkça siyasî biçimde kullanarak mektubu sürdürür. Allah'ın, Adem'i yeryüzünde halife kıldığını belirtir, sonra da şunları söyler: "Hilafet sayesinde, Allah, yeryüzünde dilediği kullarını bırakır, oraya hâkim kılar. Yönetimine getirdiklerine itaatle, yardım ettikleri mutlu olur. Çünkü Yüce Allah bilmektedir ki, hiçbir şeyin dirliği ve düzelmesi, kendisi sayesinde Allah'ın hakkını koruduğu, işini sürdürdüğü, isyana sapılmasını engellediği itaatle olur." Yezid bin Velid, "itaat konuşması"nı sürdürerek

6. İbn Abdrabbih, *el-Ikdu'l-Ferrâ*, c. 4, s. 147.
7. İbn Abdrabbih, *a.g.e.*, c. 4, s. 173.
8. İbn Abdrabbih, *a.g.e.*, c. 4, s. 153.

şöyle diyor: "Sonra Allah, kendilerine düzen, işlerine temel kıldığı hilafetten sonra kan dökülmesini engellemekte, birliğini ve dirliğini sağlamakta işlerin en iyisine ümmeti yöneltmiştir. (...) Bize acıyan, işlerinizi yapan Allah'a, sayesinde huzur bulduğunuz dayanağı veren bu ahdi size gösterdiğinden dolayı hamd edin... Sayesinde dininizi ve birliğinizi koruduğunda, Allah'a şükretmelisiniz."[9]

Cebir ideolojisinin yayılması, Emevî yöneticilerinin konuşmaları (hutbeleri) ve kamuya açık mektuplarıyla sınırlı değildir, bunların yanısıra bu çağdaki "iletişim araçları" da bu ideoloji"nin temellendirilmesinde kullanılmıştır. Burada, "Halifetullah fi'l-ard" (Allah'ın yeryüzündeki temsilcileri), "emînullah" (Allah'ın güvendiği) "el-imamu'l-mustafa" (sevkın önder) gibi hükümdarlarına verdikleri cebir içeriğine sahip sanlara işaret etmemiz yeterlidir. Bu sanların çoğu, cuma hatipleri, yandaş şairleri ve kussas (vaizler) tarafından kullanılıyordu.

Emevîlerin bu ideolojik girişimleri çerçevesinde peygamberin hadislerini aynı maksatla kullanmaya yönelmesi tabiiydi. Yandaşları onlar için, kıyamet günü cezalarının affedildiğini belirten, onları peygamberlerin makamına yükselten, uydurulduğu açık hadisler rivayet etmişlerdir. Birisi, su sözlerle yaydıkları hadistir: "Cebrail, Rasulullah'a (s.a.v.) gelip şöyle demiş: Ey Muhammed Muaviye'ye selam söyle ve ona iyi davran. Çünkü o, Allah'ın kitabına karşı emindir ve vasidir. Ne güzel emindir." Öteki hadise göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle demiş: "Eminler üç tanedir: Cebrail, ben ve Muaviye." Ayrıca Hz. Peygamber'in şöyle dediği öne sürülen şu hadisi, yaymışlardır: "Allah'ım! Muaviye'ye kitabı öğret. Onu yeryüzüne hâkim kıl. Onu azaptan koru."[10] İbn Ömer'den rivayet edilen bir hadis şöyledir: Rasülullah (s.a.v.) şöyle demiş: "Bu kapıdan cennetlik biri yükselecek." Muaviye çıktı. Ertesi gün de Rasulullah, yine aynı şeyleri söylemiş. Yine Muaviye çıkmış. Bir kişi "Ey Allah'ın elçisi, o bu mu?" diye sorunca, "Evet" demiş." Yine İbn Ömer'den: Rasülullah (s.a.v.) şöyle demiş: "Ey Muaviye! Sen bendensin, ben de sendenim. Cennet kapısında şu ikisi gibi yanımda ol." Ortaya parmağıyla yanındakini gösterdi." Öte yandan, kıyamet günü halifeleri cezadan muaf tutan hadisleri de yaymışlardır. Bunlardan birinin sözleri şöyledir: "Allah bir kula, yönetme sorumluluğu ve-

9. Taberî, *Tarihu'l-Umem ve'l-Mülûk*, c. 4, s. 227-230.
10. İbn Kesir, *el-Bidâyet ve'n-Nihâyet*, s. 122-125

rince, onun iyiliklerini yazar, kötülüklerini yazmaz."[11] Öteki hadis, şöyledir: "Kim halifeliği üç gün götürürse, cehenneme girmez." Bu gibi hadislere dayanarak, bir gün Muaviye şöyle dedi: "Allah, halifelere en büyük ikramı yapmıştır, onları cehennemden kurtarmış, cenneti onlara vacip kılmıştır. Yardımcılarını da Şam (Suriye) halkı yapmıştır." Hişam bin Abdilmelik, halife seçildiğinde şöyle demişti: "Bu makam sayesinde beni cehennemden kurtaran Allah'a hamd olsun." Emevîler, bu savları geliştirmek ve güçlendirmek için fukahayı da kullanmıştır. Sözgelimi, Yezid bin Abdilmelik, "halifelerin hesaba çekilmeyeceğine ve azaba uğratılmayacağına tanıklık eden yetmiş şeyh getirmiştir."[12]

Aişe, İbn Ömer ve Ebu Hureyre gibi hadisin dayanaklarına nisbet edilen ve güvenilir ehl-i sünnet kaynaklarımın zikrettiği bu gibi metinleri duyduğunda insan hayrete düşerse de; tamamen aksini söyleyen ve belirtilen hadîs dayanaklarına nisbet edilen başka hadisleri öğrenir öğrenmez bu hayreti buharlaşıverir. Bunlardan biri, Abdullah bin Mes'ud'un şu rivayetidir: "Rasulullah (s.a.v.) şöyle buyurmuş: "Muaviye'yi şu minberimde gördüğünüzde onu öldürün." Başka bir rivayette ise, Rasulullah (s.a.v.) söyle buyurmuş: "Muaviye'nin emirliği istediğini gördüğünüzde, onu kılıçla öldürünüz." Abdullah bin Amr'dan rivayet edilen başka bir hadis şöyledir: Rasulullah'ın yanındaydım, şöyle dedi: "Şu yoldan ümmetimden bir adam karşınıza çıkacak, kıyamet günü benim dinimden başkası üzere diriltilecek." Muaviye beliriverince, şöyle dedi: "O, işte budur." Ebu Hureyre'den rivayete göre, Hz. Peygamber şöyle buyurmuş: "Ebul-As'ın oğulları otuz kişiyi bulunca, Allah'ın malını kendilerine alır, kullarını hizmetçi yapar, Allah'ın dinini kusurlu bulur." Başka bir hadis şöyledir: "Rasulullah (s.a.v.) akşam namazının üçüncü rekatinden başını kaldırınca, şöyle derdi: Allah'ım! Muaviye bin Ebî Süfyan'a lanet et. Amr bin el-As'a lanet et..." Ebu Zer'den rivayet şöyledir: "Sünnetimi ilk değiştirecek kişi, Ümeyye oğullarından biridir."[13]

Kişinin bu hadisler konusunda şüpheye düşmesi gerekmez. Zaten birbirini yalanlıyorlar. Ancak hadis rivayet edilip insanlar arasında yayılınca, bir otoritesi olur. Şu ya da bu hadîsleri uyduranların bütün amacı, kendi zamanlarında bu otoriteyi kullanmaktır. *Bu, hadis vasıtasıyla, siyasî-ideolojik savaştır.* Muavi-

11. Ebu Ya'lâ, *el-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn*, s. 235.
12. Bu hadisleri ve başkalarını İbn Asâkir ve Belâzurî vermişlerdir. Bkz. Hüseyin Atvân, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fî Bilâdi'ş-Şam fi'l-Asri'l-Umevî*, s. 76.
13. Ebu Ya'lâ, *a.g.e.*, *236-237*.

ye'yi eleştiren bu hadislerin, "ehl-i sünnet ve'l-cemaat" ortamlarında zuhur ettiğine dikkat çekmek gerekir. Havaric veya Şia'ya nisbet edilen hiçbir şey yoktur. Çünkü onların kendi özel hadisleri vardır. Hiç kuşkusuz, Emevîlerle veya onlara karşı "savaş"ın "amaç aracı meşru kılar" biçimindeki aşağılık anlamıyla siyasetin yönlendiriciliğinin geçerli olması gözetilen "hadis"in bu biçimde kullanmasına çare, rivayet ve haberlerle sağlanamaz. Çünkü rivayet edilen herhangi bir şey, karşıt bir rivayetle ve aynı senede başvurarak savaşıyordu. *Böyle bir durumda biricik çözüm, yalnızca akıl ve mantığı hakem yapmaktır.* Bu "hadis savaşı"na bir de Emevî cebir ideolojisini ve imamet mitolojisini eklersek, aklın sesine, mantığına ve ışıltılarına ne kadar büyük bir ihtiyaç duyulduğunu kavrarız. Kaldı ki akla ve aydınlatmasına ihtiyacı bir başka akım daha zorunlu kılıyordu: Daha tehlikeli ve daha akıldışılığa girmiş bir tür dinî "terör" uygulayan "tekfir ideolojisi", Havaric'in ideolojisi. Öyleyse, bütün bu akımlara karşı direnmeye çalışan ve kendisini hepsinin alternatifi olarak ortaya atmış olan aydınlanma hareketine geçmeden önce, bu tekfir ideolojisinin savlarını tanımak gerekir.

3. Havâric'in Tekfir İdeolojisi

Havaric, düşünce ve akıl yürütmezdi, Emevî iktidarına karşı, "sürekli denetim" yapardı. Ancak devrim, herşeye rağmen, daima düşünsel bir kılıfa muhtaçtı. Havâric devriminin, özel ideolojik kılıfı vardı. Aslında, Ali bin Ebî Talib hakemi kabul ettiğinde başkaldırmışlardı. Havaric bu olayı başlangıçta kabul etmekle birlikte, "Hakimiyet yalnızca Allah'ındır" diyerek çabucak fikir değiştirdiler, Ali ve yandaşları hak üzere savaşmıştır, dolayısıyla davalarında şüphelenmek caiz olmayacağı gibi, insanların hakemliği de kabul edilemez görüşünü savundular. Hakem kabulünü küfür (imandan çıkış) saydılar, tevbe ettiklerini açıkladılar. Ali bin Ebi Talib'e, hemen kabul etmesi dolayısıyla küfre düştüğünü itiraf etmesini, sonra da kendisiyle birlikte yeniden savaşmak için tevbe ettiğini açıklamasını şart koştular. Ali, bunu kabul etmedi, bizzat Haricîleri bu dar tutumda hapsetti. Buradan iki sonuç çıkıyor: Birisi pratik, öteki teorik sonuç. Pratik sonuç şudur: Emevîlerle hakeme gitmeyi kabul eden Ali'ye başkaldırmış olan Havaric'in, Emevîlerle kılıç dışında bir ilişki kurması hiçbir biçimde mümkün değildir. Bizi burada ilgilendiren teorik sonuç ise şudur: Havaric Ali'yi, Muaviye'yi ve onların yandaşlarını tekfir edince (imandan çıkmış görünce). "küfür" meselesini tartışmaya açmış oldular. "Küfür", iktidar'ın karşıtı olduğundan, imanın da, hatta her şeyden önce ne anlama geldi-

ği belirlenmelidir. Böylelikle, "küfür ve iman" meselesi tartışmaya açılmış oldu ve anlamlarının belirlenmesiyle ilgili görüş ayrılığı da zorunlu olarak siyasî bir tutumu içerir oldu: Ya Havâric'in yanında, ya onların karşısında, ya da şu veya bu tutum. Burada bizi ilgilendiren, özellikle Havâric'in tutumunu belirlemek.

Havâric, kendi hareketini, "halkın zalim kentten çıkış" olarak görmüştür. Dolayısıyla, Ali ve Muaviye'nin saflarında kalan ve "çıkmayan" herkes, onlara göre "kafir"dir. Bu, Ali'nin hakemde direttiğini ve Ebu Musa el-Eş'arî'yi temsilcisi olarak gönderdiğini görünce önderlerinden biri olan Abdullah bin Vehb er-Râsibî'nin evinde toplandıklarında kararlaştırdıkları husustur. Abdullah bin Vehb onlara şu konuşmayı yaptı: "...Rahman'a inanan ve Kur'an'ın hükmüne dönen bir topluluğa, bu dünya, iyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymaktan yeğ olmaması gerekir... Halkı zalim bu kentten kardeşlerimiz bu saptırıcı bid'atleri inkar ederek bizi kimi dağ köylerine veya bu kentlere çıkarsınlar." Abdullah bin Vehb'e halife olarak bey'atle biten tartışmadan sonra, o şu konuşmayı yaptı: "Allah'ın hakimiyetini sağlamak için, bizi bir başka beldeye çıkarın." Çıktılar ve buluşmak üzere Basra'daki yandaşlarına mektup yazdılar.[14] Bundan sonra, Ali ile savaşa giriştiler, nihayet onlardan biri onu pusuya düşürerek öldürdü. Daha sonra ise, Emevî Devletine karşı, doğuşundan yıkılışına dek "sürekli başkaldırı" içine girdiler.

Havâric, başkalarıyla aralarına aşılmaz duvar ördü. Onlarla birlikte çıkmayanlara, ilk müslümanların, ya müslüman olmaları ya da kılıcı seçmeleri kabul edilen müşrik Araplara baktığı göze baktılar. Havâric'in en güçlü ve şiddetli fırkası Ezarıka'ydı, bunlar, h. 60'ta ölen Nafi bin el-Ezrak el-Hanefî'nın yandaşlarıdır. Nafi, içlerinden biri dinini kabul etse bile, savaştan kaçınanlardan uzak olduğunu belirtti. Bizzat Havâric'ten onların yanına göç etmeyenleri bile tekfir etti."[15] Basra'daki yandaşlarına şöyle yazdı: "Sizler, şeriatın tek, dînin de tek olduğunu kuşkusuz biliyorsunuz. Kâfirler arasında nasıl olur da durursunuz? Allah sizi cihada yöneltmişken, gece-gündüz zulme tanıklık ediyorsunuz. Yüce Allah söyle buyurur: "*Bütün müşriklere karşı savaşın.*" (Tevbe, 9/36). Geri kalma mazeretinizi hiçbir şekilde kabul etmemiştir... Yalnızca zayıfları, hastaları, harcama gücüne sahip olmayanları ve haklı bir gerekçeyle kalanların

14. Taberî, *a.g.e.*, c. 3, s. 117.
15. Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 121.

mazeretlerini kabul etmiştir." Bununla birlikte cihada çıkanları, onlara yeğ tutmuş, şöyle buyurmuştur: *İnananlardan mazeretsiz olarak yerinde oturanlar ile Allah yolunda savaşanlar bir değildir.*" (Nisa, 4/95.),[16] Bunun da ötesinde, Ezarıka, muhaliflerin çocuklarını öldürmeyi mubah gördü. Önderleri Nafi'nin dayanağı, şuydu: "*Allah'ın peygamberi Nuh (a.s.) şöyle dedi: "Allah'ım! Yeryüzünde kafirlerden bir tekini bile bırakma. Eğer onları bırakırsan, kullarını saptırırlar, yalnızca günahkâr ve kâfir doğururlar.*" (Nuh, 71/26). Çocuk olmalarına ve henüz doğmamalarına rağmen, onları kâfir olarak nitelemiştir. Nuh kavminde böyleyken, bizimkinde niye böyle demiyecek miniz? Allah şöyle buyurur: "*Sizin inkârcılarınız bunlardan daha mı üstündür. Yoksa kitaplarda size bir kurtuluş belgesi mi var?*" (Kamer, 54/43) Bunlar, Arap müşrikleri gibidir. Onlardan cizye kabul edilmez. Bize göre ya kılıç, ya da müslüman olma seçenekleri vardır."[17]

Havâric, insanları siyasî davranışlarından ve Emevîlere karşı savaş tutumlarından dolayı bu şekilde sertçe hesaba çekmekle yetinmedi. Ayrıca, çağdaşlarına karşı psikolojik bir terör de uyguladılar. Dinî farzlara bağlanmayı ve haramlardan kaçınmayı, imandan bir cüz saydılar, dolayısıyla bu konuda gevşeklik gösterenin kâfir olduğunu kanının döküleceğini benimsediler. Ezarıka'dan ayrılan, takiyye ve kuûdu (sürekli başkaldırıya girişmemeyi caiz gördüğü için daha az aşırı kabul edilen Necedât fırkasının önderi Necdet bin Amir günah işleyen muhaliflerine karşı başka, yandaşlarına karşı başka bir hüküm verir şunu savunur: "Kim azıcık harama bakar veya küçük bir yalan söyler de bunda diretirse, müşrik olur. Kim diretmeksizin zina yapar, çalar ve şarap içerse, yandaşlarından olduğu takdirde müslümandır." Bunu, şöylece haklı gösterirdi: "Belki Allah onları Cehennem ateşi dışında bir azaba uğratır, sonra cennete alır." Kendisine muhalefet edenlerin cehenneme atılacağını savunurdu. [18] İbâzî fırkasının önderlerinden biri olan Abdullah bin Yahya el-İbazî'nin, h. 129'da Emevî Devletinin son günlerinde Yemen'i istila ettiğinde okuduğu hutbe, tam bir tekfir konuşmasıdır: "Zina eden kafirdir. Çalan kafirdir. Şarap içen kafirdir. Kafir olduğundan şüphe eden de kafırdir." (Havâric, Ali bin Ebî Talib'in hakemi kabul etmesini, hak sahibi oluşunda şüphe kabul eder. Aynca Ali, insanları şüpheliyken savaşa yöneltmiştir, dolayısıyla şüphe edenin kafir olduğunu benimsemişlerdir.)

16. El-Muberred, el-Kâmil, c. 2, s. 179.
17. El-Muberred, a.g.e., c. 2, s. 178.
18. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 68.

Yukarıdakilerden, Havâric'in siyasî tutumlarını dine bağlamakta ne kadar aşırıya kaçtıkları anlaşılıyor. Siyasî bir tutum olan hakem olayından, "Hâkimiyet Allah'ındır" gerekçesiyle, dine aykırı bir davranışı benimsemişlerdir. Bunun sonucunda, Ali'yi, Muaviye'yi, hakem olayına karısan herkesi, ona rıza göstereni veya suskun kalanı tekfir etmişlerdir. Önderlerinden birine bey'at ettiklerinde ve "başkaldırı"ya çıktıklarında, onlara katılmayanları kafir saymışlar, böylece insanları Emevilere karşı iki tutumdan birini takınmak zorunluluğu karşısında bırakmışlardır: Ya onları mü'min kabul edecekler, dolayısıyla iktidarı zorla elde tutmalarını caiz görecekler, ya da onları kafir kabul edecekler, dolayısıyla onlara itaatsizlik ve isyan gerekecektir. *Başka bir siyasî görüşü olan herkesin tepkisinin, bu ikili tasnifi reddetmeleri ve küfür ile iman arasıca konulan üçüncü bir değere dayalı üçüncü bir tutumu aramaları tabiîydi.* Böylece, "iman" kavramının belirlenmesi zorunlu oldu: İman, Hz. Peygamber'in getirdiği Allah'a meleklere, kitaplara, peygamberlerine ve ahirete gününe imanı yalnızca kabul etmek midir, yoksa bunların yanısıra farzları yapmak, haramlardan kaçınmak gibi bütün dinî emirlerin uygulanmasını da gerektirir mi? Başka bir deyişle, iman, yalnızca söz müdür, yoksa hem söz, hem de eylem midir? *Havâric, siyaseti yüceltti, dinle bağlantısını kurdu, insanları düşürmek istedikleri sıkıntıdan kurtarmak için yüceltenin yöneltmesi gerekirdi.* "Tekfir" ideolojisi, yüceltenin akla başvurarak siyasetleşmesini zorunlu kılan yegane şey değildi, hem Emevi cebir ideolojisi ve hem de imamet mitolojisi, siyasetin din adına yükseltilmesi ardından oluşturulmak istenen siyasi içerikleri belirlemek amacıyla, aklın bu türlü hakem kılınmasını zorunlu yapıyorlardı.

4. Hasan Basrî'nin Ortayol Girişimleri

Kaynaklar şunu zikreder: Mab'ed bin Halid el-Cuhenî ile Atâ bin Yesâr, her zamanki gibi Basra camisinde insanlara konuşma yapan Hasan Basri'nin yanına girdiler, ona şöyle sordular: "Ey Ebu Saîd! Bu hükümdarlar, insanların kanlarını döküyorlar, malları alıyorlar, şunu şunu yapıyorlar, üstelik "işlerimiz Allah'ın takdiriyle oluyor" diyorlar." Hasan Basrî onlara şu cevabı verdi: "Allah düşmanları yalan söylemiş."[19] Bu söylemin, doğrudan doğruya Emevîlerin iktidarı elde tutmalarını, yönetim tekellerini ve mal toplamalarını meşrulaştırdıkları cebir ideolojisine yönelik olduğu açıktır. Ehl-i sünnet, özellikle de Eş'ari fırka tarihçilerinin; Hasan Basri'nin kaderle, yani insanın fiillerini yap-

19. İbn Kuteybe, *el-İmâmet ve's-Siyâset*, c. 1, s. 441.

ma gücüyle, dolayısıyla insanların yaptıklarının sorumluluğunu yüklenmesiyle ilgili görüşünü "hafifletme"ye çalışması; "ehl-i sünnet ve'l-cemaat" arasında Hasan Basri'nin kaçınılmaz bir otorite oluşuyla ilgilidir: Herkes, hem Eş'arîler, hem de Mutezile ona mensup olduğunu öne sürüyor.

Hasan Basri'yle ilgili bu çekişmenin ve ehl-i sünnet fırkalarından her birinin ona mensup olusuyla ilgili titizce iddialarının boyutlarını anlamak için, ondan biraz sözetmek kaçınılmazdır: Hasan Basrî, Araplar Meysân'ı fethettiklerinde köle edinilen bir hıristiyanın oğludur. Ünlü sahabî Zeyd bin Sabit, babasını köle edindi, sonra azat etti. Hz. Peygamberin (s.a.v.) hanımı "Ümmü Seleme'nin azatlı kölesi olan Ümmü Hayra'dan Hasan adını verdiği bir oğlu oldu. Böylece Hasan Basrî vela yoluyla, anası tarafından Hz. Peygamber katındaki konumu Aişe'den sonra gelen Ümmü Seleme'ye, babası tarafından Hz. Peygamberin katibi ve kaynakların İbranice ve Süryanice bildiğini belirttiği tercümanı olan büyük sabahı Zeyd bin Sabıt'e mensuptur. Zeyd bin Sabit, Ebu Bekir zamanında Kur'anı topladı, Osman zamanında öteki vahiy kâtiplerinden bir grupla toplama işinin bitirilmesi için çalıştı. "Bir kavmin mevlâsı, onlardandır" (hadis) kuralı geçerli olduğundan, insanların çağdaşı Hasan Basrî'ye bu sosyal ve dinî konumu açısından bakmaları muhtemeldir.

Hasan Basrî, öncelikle Medine'de yetişmesi, sahabe ve devlet adamlarıyla birlikte oluşu, ikinci olarak Basra'da yerleşmesi, oradaki ders halklarına özellikle İbn Abbas'ın halkasına katılması, dolayısıyla pekçok hafız ve kurrâyı tanıması yüzünden böyle bir konuma lâyıktı. Bu halkalardaki dersler, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) savaşlarından ve şemailinden anıların yanısıra, Kur'an tefsiri, hadis, şiir ve Arapların haberlerinin rivayetinden ibaretti. Muaviye zamanında fetih'ler başlayınca, Hasan Basrî doğu ülkelerinin (Kâbil, Sicistan...) fethine katıldı, bu ülkelerde on yıla yakın kaldıktan sonra Basra'ya döndü, ilmî etkinliğe yeniden başladı. Deneyim kazanmış, bilgisi artmış, Hz, Peygamber'in (s.a.v.) çevresine mensup olmanın yanısıra, ilim ve cihad şerefine de sahip büyük şahsiyetlerden biri oldu. İşte bu özellikleri, Emevîlerin kendisini takdir etmesini ona eziyetten çekinmelerini hatta rızasını ve desteğini kazanmak isteme çabalarını da açıklar. Basra'da "tek başına bir ümmet"ti. O sırada Basra, Emevî muhalefetinin merkeziydi. Denildiğine göre Haccac bin Yusuf, derslerine bizzat gelirmiş Bu "geliş"e, özellikle denetleme ve etkileme gibi siyasî içerik taşıyabileceği açısından bakılması, uzak bir olasılık değildir. Hasan Basrî, kendisine danışan ve onunla yazışan Ömer bin Abdilaziz'in özel takdirini kazanmıştı. Bu bağlamda, şu anlatılır: Ömer bin Abdilaziz, devlet işini yü-

rütmekte yardım alabileceği kişiler konusunda danışmak üzere ona haber gönderdi. Hasan şunları yazdı; "Din ehli, seni istemezler. Dünya ehlini ise, sen istemezsin. Eşrafı yanına al. Çünkü hıyanet ederek şereflerini kirletmekten korurlar." Hasan Basrî, uzun bir ömür sürdü, h. 21'de doğdu; h. 110'da öldü.

Öyleyse Hasan Basrî, sıradan bir kişi değildir. Çevresinde seçkinlerin ve halkın toplandığı kişilerden biriydi. İlim, temizlik, açıklık ve doğruluk niteliklerini toplayan sembol biriydi. Bir yandan, en yüksek mertebeye ulaşmak üzere engelleri aşan bir mevlaydı, öte yandan da sosyal "köken"ine bağlıydı. Devlet memuru olmayı kabul etmedi, fikrî ve siyasî bağımsızlığını korumayı yeğledi. Üçüncü olarak o, devlete, haksızlığına ve zulmüne karşı muhalif bir tutum takındı, ama asırı ve mutaassıpça değil. İşte bu özelliği, tekfir ideolojisi ile imamet mitolojisi yandaşları dışındaki bütün muhalefet güçlerinin güvenini kazandı, ondan yararlandılar. Başka bir deyişle, Hasan Basrî, iki tutumun (menzile beyne'l-menzileteyn'i), yani bir yanda cebir ve olan duruma teslimiyet ideolojisini geliştiren zalim Emevi devletinin tutumunun, öte yanda ise tekfir ideolojisini benimsemiş Havaric'in tutumunun, imamet mitolojisinde yok olmuş Râfıza tutumunun ortasını bulmaya çalışan çoğunluk içinde genellikle tarihin yapıcısı olan orta güçleri arayan tutumu belirlemek isteyen siyasî muhalefeti temsil ediyordu.

Öyleyse Eş'ari bazı fırka tarihçilerinin, Hasan Basrî'nin "kader"i benimsediği yada ondan vazgeçtiği iddiasının, gerçekte yalnızca kendisine bağlanmak üzere sosyal ve siyasî yönden bu saygın ilmî şahsiyeti "kazanma" isteğinin ortaya çıkardığı bir iddiadan öteye geçmediği açıktır. Çünkü o, onayı aranan bir mercidir. Gerçekten de pekçok kaynak, Hasan Basrî'nin "kader"i savunduğunu ve özellikle Emevîlere karşı olduğunu vurgular. Bunlardan biri şudur: Birisi, Hasan Basrî'ye, Emevilerden atâsını (maaş ve ihsan) mı alacağını, yoksa kıyamet günü iyiliklerinden almak üzere bırakacağını mı sordu. Hasan Basrî, uyârı şu cevabı verdi: "Git atâ'nı al. Çünkü kulların kıyamet günü iyilikleri iflastadır."[20] Bu, onların yaptıklarından sorumlu olduklarını ve dolayısıyla zorunlu değil, seçimli olarak işlerini yapma gücüne sahip olduklarını açıkça belirtir. Bu türden olayların en önemlisi, "kader" konusunu kendisine sorduğunda, Abdülmelik bin Mervan'a yazdığı cevabı mektuptur.[21] Abdülmelik bin Mervan, mektubunda şunları söylüyor: "... Mü'minlerin emîrine kader konu-

20. İbnu'l-Murteda, *el-Muny,e ve'l-Emel*, s. 15.
21. Her iki mektup da, Muhammed Umâra tarafından yayımlandı: *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, Kahire 1971, c. 1, s. 82-89.

sunda daha öncekilerin sözünü etmediği, yetiştiğimiz sahabeden de (r. anhüm) bunu kimsenin naklettiğini duymadığımız şeyler, senden kulağıma geldi. Mü'minlerin emîri sende iyi hal, dinî fazilet, fıkıh bilgisi, onu öğrenme istek ve arzusu bulunduğunu biliyor. Sonra mü'minlerin emîri, senin böyle bir şey söyleyeceğini kabul etmedi. Mü'minlerin emîrine görüşünü ve bunu sahabeden birinden mi aldığını, yoksa kendi görüşün mü olduğunu, ya da Kur'an'da kabul edilmesi gerekli bir emir mi olduğunu yaz. Bu konuda kimsenin mücadele ettiğini ve senden önce kimsenin konuştuğunu duymadık. Bu konudaki görüşünü mü'minlerin emîrine yaz ve açıkla."

Bu mektuptaki cümleler, tehdit ve özel baskı içermesinden ayrı olarak, cebir ideolojisine karşı "kader"e dayalı bir ideolojik tutumu ilk geliştirenin Hasan Basri oldugunu vurgulayan değerli bir tarihî tanıktır. Bu, "kaderîler"in çoğunun Hasan Basrî'den ders gördüklerinde birleşen pekçok öteki rivayeti de destekler. Abdülmelik bin Mervan'ın mektubuna verdiği cevaba gelince, meydan okumaya meydan okumayla cevap türündendir. Hasan Basrî mektubunda, her şeyden önce Allah'ın *"Cinleri ve insanları bana kulluk etmeleri için yarattım."* (Zariyat, 51/56) buyurduğunu belirterek, insanın yapma gücünü vurguluyor. Şayet Allah onları ibadeti yapmaya gücü yeter yaratmamış olsaydı, bunu onlara emretmezdi, bir iş için yaratıp, sonra engel olmazdı. Çünkü şöyle buyurur: *"Kullarına asla zalim değildir."* (Al-i îmran, 3/162). Abdülmelik bin Mervan'ın mektubundaki, selefin "kader"i benimsendiği iddiasına şu cevabı veriyor: "Selefimizden hiç kimsenin bu sözü inkâr etmeyişi ve mücadele etmeyişi, hep aynı görüşte olmaları ve kötü bir şeyi emretmeyişri dolayısıyladır." Kötü şeylerden birisi de, insanların Allah'a karşı bilmedikleri şeyleri söylemesidir; bununla, Emevîlerin, insanları yapıp etmelerine Allah'ın mecbur ettiği görüşlerine telmihte bulunuyor. Bundan sonra Hasan Basrî, şunları söylüyor: "Mü'minlerin emîri Yüce Allah'ın *"İçinizden öne geçmek veya geri kalmak isteyene uyarıcı olarak anlatılan cehennem büyük bir olaydır. Herkes kazancına bağlı bir rehindir.* (Müddessir, 74/38) ayetini düşünmüş. Çünkü Allah onlara, önce yapacakları ve erteleyecekleri kadar güç vermiştir, nasıl hareket edeceklerini görmek için onları sınamıştır. İş hata edenlerin dediği gibi olsaydı, önce yapmaz ve gecikemezlerdi, Önce yapana yaptığında ecir, erteleyene yapmadığında sorumluluk yoktur. Çünkü bu onların sanısına göre, ne onlardandır, ne de onlaradır, Rablerinin işidir... Ey mü'mînlerin emîri, iyice düşün ve incele. Çünkü yüce Allah, şöyle buyurur: *"Sözü dinleyip, en iyisine uyan kullarımı müjdele. İşte onları Allah, hidayete erdirmiştir. İşte onlar akıl sahipleridir."* (Zümer, 9/18).

Hepsi de kudreti ve insanın seçim hürriyetini anlatan ayetleri tanık olarak gösterdikten sonra, konunun özüne, yani siyasî yönüne geçiyor; bu da, yöneticilerin davranışıdır, şöyle diyor: "Bil ki ey mü'minlerin emîri, Allah işleri kullara zorunlu yapmamıştır. Tam aksine, şöyle demiştir: Şöyle yaparsanız, size şunu yaparım. Şöyle yaparsanız, size şunu yaparım. Onları yaptıklarına göre değerlendirecektir... Ancak Allah bize, onlara bunu söyleyeni ve sapıtanları açıklamış, şöyle buyurmuştur: *Derler ki: Rabbimiz bizi önderlerimizi ve büyüklerimizi dinledik. Bizi doğru yoldan çıkardılar.*" (Ahzab, 33/67) önderler ve büyükler, onlara küfrü sunan ve doğru yoldayken onları sapıtanlardır. Çünkü Yüce Allah, şöyle buyurur: "*Biz ona yolu gösterdik. İster şükreder, ister nankörlük eder.*" (insan, 7&-'3). ("Allah'ın kavmini sapıtan Firavun'a dediğini söyle, ey mü'minlerin emîri,- Sözünde Allah'a muhalefet etme, Allah'tan ancak kendisinin razı olduğu sonuç çıkar. Çünkü o şöyle buyurur: "*Bize düşen sadece doğru yolu göstermek, şüphesiz ahiret de, dünya da bizim.*" (A'la, 92/13). Öyleyse hidayet Allah'tan, dalalet kullardandır." Bundan sonra, konuyla ilgili birkaç ayeti tanık gösterir, görünüşçe "cebir" anlatan bazı ayetleri tevil eden cebir yanlılarına cevap verir.

Hasan Basrî, Abdülmelik bin Mervan'ın "kader" konusunda yeni bir görüş ortaya atmakla suçlamasına, şu cevabı verir: "Biz bu konuda, insanlar kötü bir görüş ortaya attıkları için yeni bir görüşü söyledik. Yeni görüş ortaya atanlar dinleri konusunda söyleyeceklerini söyleyince, Yüce Allah kitabına sarılanlar için, yeni görüşleri iptal edecek, tehlikelerden koruyacak şeyleri ortaya çıkardı... Dediğimi iyi anla, ey mü'minlerin emîri! Allah'ın yasakladığı, ondan değildir. Çünkü; kullarının kendisini öfkelendirici işlerine rıza göstermez. Yüce Allah şöyle buyurur: "*... Allah kulları için küfre razı olmaz. Şükrederseniz, size rıza gösterir.*" (Zümer, 39/7) Küfür onun kaza ve kaderinden olsaydı, yapanlardan razı olurdu. "Sonra, şunları ekliyor: "Kavim, meşiet (dileme) konusunda tartışıyor. Allah, yalnızca iyilik diler. Şöyle buyurur: "*... Allah sizin için kolaylığı ister, zorluğu istemez.*" (Bakara, 2/185) Bilki ey mü'minlerin emîri! Allah'ın kitabına ve adaletine aykırı davrananlar, dinleri konusunda kaza ve kaderle ilgili sanılarına göre düşünürler, dünya işlerinde yalnızca çaba, araştırma; talep ve sağlama almaya rıza gösterirler, dünya işlerinde kaza ve kadere göre hareket etmezler."[22]

22. Hasan Basrî'nin cümlelerinden oluşan bu özeti, mektubundan kalan bölümden ve Ebu Sa'd el-Muhsin el-Beyhakî'nin zikrettiği özetten derledik. Bkz. *Resâilu'l-Adl ve't Tevhîd*, c. 1, s. 82-89. İbnu'l-Murtada, *el-Munye ve'l-Emel*'de mektubun bir özetini "emîr"e (vali) yönelik olarak zikreder. İbnu'l-Murtada, muhatabın, kader konusunda görüşünü açıklamasını istemiş bulunan Haccac olduğunu belirtir.

Bu metin, ister Hasan Basrî'nin kelime ve cümleleriyle kendi sözünden olsun, isterse ona cümle ve sözcükler eklenmiş olsun, genel ruhu, bizi muhalefete ait yeni bir söylem, Emevî cebir ideolojisini söküp atan bir söylem karşısında bırakır, insanların eylemlerinin onlar için zorunlu olmadığını, bunları kendi seçimleriyle yaptıklarını, dolayısıyla sorumlu olduklarını vurgular. Hitap, doğrudan cümle ve içerik olarak "mü'minlerin emîri"ne yöneliktir. "Ey mü'minlerin emîri" hitap cümlesinin kullanılmasına ve kavimlerini saptıran "Firavun", "önderler" ve "büyükler"in zikredilmesine ek olarak, metnin bunları cebir ve ihtiyar sorununa bütün siyasî içeriğini vermek üzere canlandırdığını görüyoruz. İşte buradan, temel davası, insanlar arasında yepyeni bir bilinci, insanın ve başta yöneticilerin her yaptığını kendi irade ve seçimleriyle yaptığı zulme rıza göstermeyen Allah'ın nasıl eylemi yapmaya zorlayabileceği bilincini yaymak olarak belirleyen bir aydınlanma hareketi doğuyor. Bu sorunun kazandığı önem, yalnızca siyasî içeriğinde değildir, ayrıca ortaya konuluş ve sunuluş yöntemindedir: Allah, insanların kendisine ibadet etmelerini nasıl emreder, sonra da onları günah işlemeye mecbur edebilir? Aklı hakem kılmaya, din hükümlerini akılla anlatılır kılmaya yönelten bir soru. İşte bu, düşünce alanının üç akıl-dışı, hatta akıldan yüz çeviren ve onu tamamen ortadan kaldıran ideolojiyle, Emevî cebir ideolojisi, Haricî "tekfir" ideolojisi ve Şiî imamet mitoloji siyle kuşatıldığı bir çağda; yepyeni bir aydınlanma söyleminin başlangıcıdır.

Hasan Basri'nin "cebir ve ihtiyar" sorununa karşı takındığı bu akılcı tutum, "başkaldırı", silahlı muhalefet veya tam "reddetme" yerine, tartışma ve delilin delille karşılaştırılmasına dayalı siyasî muhalefetin ortaya çıkmasına kapıyı aralamıştır. Bunun için, bütün davasını bir tek meselede, imametin yalnızca Ali'nin ve soyunun hakkı olduğu meselesinde sınırlayan, bunun dışındaki tartışmaları konu dışı sayan şu ortamların, bundan sıkıntıya düşmesi çok anlaşılır bir şeydir. Bu yüzden, bazı kişilerin Hasan Basri'yi, Emevîlerle "işbirliği" yapmakla suçladığını görüyoruz. Hatta bazıları; "Haccac'ın kılıcı ile Hasan Basrî'nin dili olmasaydı, Mervan oğullarının dünyadaki işi yürümezdi" demiştir. Bu, öfkeyi yansıtan, hiçbir gerçeği dile getirmeyen bir sözdür. Umeyye oğullarının işi, Haccac'ın kılıcından, Hasan'ın dilinden önce yoluna girmiştir. Şia'nın Hasan'ın tutumuna duyduğu öfke, "başkaldırı"yı muhalefetin bir aracı sayanları bile öfkelendirmiş olmalıdır. Hasan, "fitneler"e girmeyi yasaklar, insanlardan ne Umeyye oğullarına karşı, ne de onların yanında fitnelere dalmamalarını isterdi. Kaynakların belirttiğine göre, birisi ona "Fitneler, Yezid bin

Muhelleb ve İbnul-Eş'as gibileri (Umeyye oğullarına karşı isyan etmişlerdi) konusunda ne dersin?" diye sorunca, Hasan Basrî "Ne bunlarla, ne de ötekilerle ol" cevabını verdi. Rivayet şunu ekliyor: Şamlı biri, onu sıkıştırmak istedi. Şaşkınlık göstererek, "Mü'minlerin emîriyle de mi, ey Ebu Said?" deyince, Hasan Basrî meydan okumaya meydan okumayla cevap verdi. "Mü'minlerin emîrinin yanında da olsa."[23]

"Hasan'ın dili", ne Emevîleri hoşnut edecek, ne de onlara hizmet edecek şeyleri söylemedi. Bilakis onları eleştirmede açıktı, açıklama ve beyanında şiddetliydi. Kaynaklar şunu belirtir: Haccac, Vasıt'ta bir ev yaptırdı. Yapımı bitince, Hasan Basrî'nin ziyaret için getirilmesini emretti. Hasan, evi görünce, şöyle dedi: "Yöneticiler kendilerinde bir üstünlük görürler. Biz ise her gün onlarda ibretler görüyoruz: Birisi bir köşke yönelir, onu sağlamca yapar; döneklere yönelir, onları süsler; giysi ve binitlere yönelir, onları güzelleştirir. Sonra onun çevresini, tamah sineği, ateş yatağı ve kötü arkadaşlar sarar, "bakın, ne yaptım?" der. Ey gururlu kişi, biz fâsıkların ufkunun ne yaptığını gördük. Gök ehli, sana öfke duyar, yeryüzü ehli seni lanetler. Geçici evi yaptın, ebedî evi yıktın. Gurur evinde aldandın, sonunda sevinç evinde zelil oldun." Ravi şöyle diyor: "Sonra şöyle diyerek çıktı: Yüce Allah bilginlerden insanlara gerçeği açıklama, gizlememe sözü almıştır." Aynı kaynak, şunu ekliyor: Haccac, Hasan'ın söylediklerini öğrenince, çok öfkelendi. Şamlıları topladı ve şöyle dedi: "Ey Şamlılar! Basra kölelerinden biri beni sizin huzurunuzda kınıyor da, siz ona cevap vermiyorsunuz ha, öyle mi?" Sonra, Hasan'ın getirilmesini emretti. Geldi ve Haccac'ın huzuruna girdi. Haccac, ona şöyle dedi: "Ey Ebu Said! Bunca sözler söylediğinde, valiliğimin sende bir hakkı yok muydu?" Haccac'ın kızdığını ve ona kötülük yapmak istediğini bile bile, şu cevabı verdi: "Ey emîr! Seni güvene kavuşuncaya dek seni korkutan, korkuya kapılıncaya dek sana güven verenden sana daha çok ilgi gösterir ve senin için iyilik düşünür. Kapıldığın vehmi kastetmedim. İş senin elinde: ister bağışlarsın; istersen cezalandırırsın. Sana yakışanı yap. Yalnızca Allah'a güven. O bize yeter. Ne güzel vekildir O." Ravi şunu ekliyor; "Haccac ondan utandı ve özür diledi.

Başka bir rivayet, şunu belirtiyor: Haccac, Hasan'ı elde etmek için başka bir yol tutmak istedi. Ali ve Osman hakkındaki görüşünü öğrenmeyi arzuladı. Hasan, onun maksadını kavradı, şöyle cevap verdi: "Senden daha kötü olanın yanında, benden daha iyi olanın sözünü söylerim: Firavun, Musa'ya şöyle dedi: *"Öyleyse önceki nesillerin durumu ne oluyor? Musa şu cevabı verdi: Onların bil-*

23. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, c. 7, s. 118-119.

gisi, Rabbimin katında yazılıdır. Rabbim şaşmaz ve unutmaz." (Taha, 20/52). Ali ve Osman'ın bilgisi Allah katındadır."[24] Bu cevap, açık bir kaçışı içerse bile, Hasan'ın Musa, Haccac'ın Firavun yerinde oluşu, içeriği açık bir benzetmedir. Çünkü Haccac'ın Hasan'a sorduğu böyle bir sorunun çözüm isteği, "Hangisi haklı; Ali mi, yoksa Osman mı? Dolayısıyla Muaviye mi?", siyasî bir tuzak içeren taleptir: Muhataba iki tutumdan birini zorunlu kılan bir soru: Ya Şiî tutum, ya Emevî tutum. Öyleyse, akılcı ve sorumlu tutum, bu "terörist" soruyu reddetmeyi gerektirir. Hasan Basrî, zekasıyla bunu reddetmiştir.

Geriye, Haccac'ın Hasan Basrî'ye bir kötülük yapmayışının, iki etkenle ilgili olduğuna işaret etmemiz kalıyor. Dönüyor ve bu ikisini burada hatırlatıyoruz: Birincisini, önceki bir bölümde açıkladığımızda *(Yedinci Bölüm, 2)* bağlantılı görebiliriz: Emevîler, Muaviye'den itibaren, silah taşımayan siyasî rakipleri karşısında görece "liberalizm"e dayanmıştır. Hasan Basrî, belirttiğimiz gibi "fitneler"e karşıydı. İkinci etkene gelince, Hasan Basrî'nin kişiliği, dinî ve sosyal ağırlığıdır. Ona dokunmak, "fitneler"i uyandırabilirdi. Bu Emevîlerin neye patlarsa patlasın kaçındığı bir durumdu. Zaten Hasan Basrî'nin yalnızca halkın "sembol"ü olmadığını, ağırlığı ve ilerideki paragraflarda göreceğimiz üzere etkili olan kişilerin hocası olduğunu yakından biliyorlardı.

5. Kaderciler

Eş'arî fırka tarihçileri, "kader" görüşünün Hasan Basrî'ye nisbetini hafifletmeye çalışsalar veya bu görüşünden vazgeçtiğini söyleseler bile, "kader konusundan ilk söz eden"in Ma'bed el-Cuhenî olduğunda sözbirliği ederler, bu görüşünü Gaylân ed-Dımaşkî de ondan almıştır. Fırka kitapları, bu iki şahsiyeti, "sapkın" fırkalardan birinin önderleri olarak sunarsa da, hadisçiler "Kaderiyye"nin adaletini kabul eder ve hadis ravisi olarak onlara güvenirler. Hafız Suyutî, çoğu Kaderiyye'nin Buharî ve Müslim'in rivayet ettiği kişiler arasında bulunduğunu belirtir. İbn Teymiye ise, Kaderiyye arasında pekçok bilgin ve abid bulunduğunu, Buhari ve Müslim'in onların bazılarından rivayet ettiğini söyler. Ahmed bin Hanbel şöyle demiştir: "Kaderiyye"den rivayeti bıraksaydık, Basralıların çoğunu bırakırdık."[25] Zehebî, Ma'bed el-Cuhenî'yi "sadık bir tâbiî" olarak niteler, Hicaz'a gittiğini, Medine'de kaldığını, "kader" konusundaki görüşüyle buradaki bilginleri etkilediğini, çoğunun bu görüşü benimsediğini söyler.

24. İbnu'l-Cevzî, *el-Hasenu'l-Basrî*, s. 53.
25. Ali Sami en-Neşşâr, *Neş'etü't-Tefkîri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, c. 2, s. 442.

Kaynakların Ma'bed el-Cuhenî hakkında söyledikleri, neredeyse bu belirttiklerimizden ibarettir. Şunu da ekliyorlar: Bir yandan Hasan Basri'nin ders halkasına giderdi, öte yandan da İbnul-Eş'as isyanına katılmış, h. 80'de Haccac onu öldürmüştü. Bazı kaynakların sözünü ettiği, ama yeterli ayrıntı vermediği bir şahsiyet daha vardır. Bu şahsiyet, kaynakların "Şam'da kader görüşünü savunan ilk kişi" olarak sözünü ettiği, (Yezid'in oğlu) İkinci Muaviye'nin öğretmeni olan ve onu etkileyerek kendisi gibi kaderci yapan Amr el-Maksüs'tur. Bu kaynaklar, şunu da ekliyor: Yezîd öldüğünde, ikinci Muaviye, hilafeti üstlenme konusunu bu hocasına danıştı. Amr ona "Ya adaletli ol, ya ayıl" dedi. Hilafetten ayrılmayı yeğledi, Umevye oğullarını ve ileri gelenleri çağırttı, onlara şu konuşmayı yaptı: "Biz sizinle sınandık, siz bizimle sınandınız. Dedem Muaviye işi, daha layık ve ehli olandan aldı. Bildiklerinizi yaptı, yaptıklarının sorumluluğunu yüklendi. Sonra işbaşına babam geçti. Buna ehil değildi. Kötülük yaptı, hatasını iyi gördü. Sizin sorumluluğunuzu taşıyarak. Allah'a kavuşmak istemem. Kendi işinizi, kendiniz görün, onu dilediğinize verin. Yemîn olsun ki, hilafet bir zenginlikse, ondan payımızı aldık; bir kötülükse, Ebu Süfyan ailesine bugüne kadarki gördükleri yeter," Sonra onlardan, yerine dilediklerini seçmelerini istedi. İnsanlardan uzaklaştı, kırk gün sonra öldü. Denildiğine göre; Umeyye oğulları Amr el-Maksus'a gitmiş ve ona şöyle demişler. "Onu sen yoldan çıkardın ve öğrettin." Sonra onu diri diri gömdüler. Bir rivayete göre, İkinci Muavive de zehirlenerek öldürüldü veya vebadan öldü.[26]

Bununla birlikte, ilk Kaderiyye'nin en önemli şahsiyeti, (Mervan oğullarının mevlası) Gaylân ed-Dımaşkî'dir. *Kaynaklar, aydınlanma ideolojisinin kurulmasında ana temel bir rol verirler,* çeşitli ortamlardan pekçok yandaşı olduğunu belirtirler. Kaynakların belirttiğine göre, Abdülmelik bin Mervan onu, oğlu Said'e öğretmen (müeddib) olarak seçmişti, Ömer bin Abdilaziz onu yakınına almış, vaazlarını dinlemiş ve bazı reformlarını uygulamakta ona dayanmıştı. Hişam bin Abdilmelik'le ilişkisi ise karışıktır. Gaylân, cebir ideolojisiyle düşünce alanında savaşmakla yetinmemiş, Ermîniya'da isyana teşvikte de bulunmuştu. Hişam bin Abdilmelik, bu durumu, onu yakalama ve idam etmek için fırsat bilmişti.[27]

Gaylân'dan nakledilen görüş ve etkinlikler, o sırada siyaset yapılan en önemli sorunlar konusunda Emevîlere karşı siyasi ve ideolojik muhalefeti yön-

26. Makdisî, *el-Bed'u ve't-Tarih*, c. 6, s. 17; Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, c. 2,
27. Atvân, *el-Fıraku'l-İslâmiyye*, s. 36

lendirdiğini gösterir; "Kabile" sorunları (hilafetin Kureyş meşruluğu), "ganimet" meseleleri (Emevî maliye siyaseti), "akide" işleri (kader, iman). Hilafet konusundaki görüşlerine dair, şunlar nakledilir: "Kureyş dışındakilerde düzelir. Kitap ve sünnete göre hareket eden herkes ona ehil olur. Ümmetin icmasıyla gerçekleşir."[28] Bu, gerçekten çok belirgin bir görüştür: Hilafeti Kureyşlilerin tekelinde gören Emevîlere muhalefet ediyor. Yalnızca Ali ve soyuna ait gören Şia'ya karşı çıkıyor, "icma"yı şart koşmasıyla da Havâric'ten ayrılıyordu. Bilindiği gibi Havaric, icmayı kabul etmez, bilakis bütün müslüman muhaliflerini "dâru'l-küfr"de (küfür yurdunda) görür. Gaylân'ın tutumu, gerçekten çok ileri bir tutumdur. *Çünkü iktidar meselesini, ümmete ait görmektedir,* "kabile"nin tekelinde, yalnızca "mirasçılıkta" ve "vasîler"de değil.

Gaylân'ın Emevî maliye siyasetine itirazlarına gelince, kimi kaynaklardan anlaşılacağı üzere, "isyan"a teşvik derecesinde köktenciydi.[29] Bunlardan biri, pekçok kaynağın belirttiği şu olaydır: Ömer bin Abdilaziz, kendisine bir görev vermeyi önerdiğinde, "hazine satışını ve reddu'l-mezalim" (idarî yargı) görevlerini üstlenmek istedi. Bu, hedefi olan bir seçimdir. Vilayet (idare) veya kaza (yargı) görevini değil de, kazanç bulunmayan, "reddu'l-mezalim", yani yönetici ve yargıçların haksızlık ettiklerine haklarını geri verme görevini seçmiştir. Gaylân, bu görevi bilfiil üstlendi. Kaynakların belirttiğine göre, bir gün devlet adamlarından birinin "hazine"sini çıkardı, müsaderelerden (zoralımlar) oluşuyordu. İnsanlara şöyle seslenmeye başladı: "Hainlerin malına gelin. Zalimlerin malına gelin. Rasulullah'a ümmeti konusunda, onun sünnetine ve sîretine aykırı olarak halef olanların malına koşun... Bunları doğru imamlar olarak görenlerden kim bana mazeretini (bahanesini) söyleyebilir?.. İşte bunlar, malları insanlar ise açlıktan ölüyor." Rivayete göre henüz halife olmayan Hisam bin Abdilmelik, yanından geçti ve bunları duydu, şöyle dedi: "beni de ayıplıyor, atalarımı" ayıplıyor. Yemin olsun ki onu elime geçirirsem, ellerini ve ayaklarını keseceğim." Gerçekten de halife olunca, Gaylân'ın ölümü Hişam bin Abdilmelik'ten gerçekleşti, ellerini ve ayaklarını kesti. Gaylân, Emevîleri eleştirmeyi sürdürdü. Hişam, diline de kestirdi. Bunun sonucunda öldü.[30]

Gaylân'ın metinlerinden yoksun bulunuyorsak, bunun sebebi ölümü değil, Eş'arî fırka tarihçilerin ona boykot uygulamasıdır. Çünkü İbnu'n-Nedîm, Gay-

28. Şehristanî, *a.g.e.*, c. 1, s. 143.
29. İbn Sa'd, *a.g.e.*, c. 7, s. 478.
30. İbnu'l-Murtedâ, *el-Munye ve'l-Emel*, s. 16-17.

lân'ın risalelerinin ikibin varakı bulduğunu belirtir.[31] Bazı kaynakların bu risalelerden bize koruduğu biricik metin, Ömer bin Abdilaziz'e öğüt vermek üzere yazdığı mektuplarından biridir: "Baktım, gördüm, inceledim ey Ömer!.. Kimsenin şöyle dediğini duymayacaksın: Ateşe gelin. O zaman onun ardına kimse düşmez. Ancak ateşe çağıranlar, günahlara çağıranlardır. Ey Ömer! Yaptığını ayıplayan, ayıpladığını yapan, yaptığından dolayı işkenceye uğrayan veya işkence gördüğünü yapan bilge birini hiç gördün mü? Doğruluğa çağırıp, sonra ondan sapan ergin (reşid) birini hiç gördün mü? Kullara gücü üstünde yükleyen veya itaat dolayısıyla azap eden merhametliyi hiç gördün mü? İnsanları zulme ve birbirine haksızlık yapmaya teşvik eden adaletli birini hiç gördün mü? insanları yalana ve birbirlerini aldatmaya yönelten doğru birini hiç gördün mü."[32] Belirtmeye gerek yoktur ki, burada itiraz Emevî cebirciliğine karşıdır. Göründüğü kadarıyla Gaylân'ın görüşleri, o derecede güçlü ve yaygındır ki, bazı Eş'arî kaynakları, Gaylân ile Emevî yandaşı rakipleri arasında yapılan bazı münazaraları nakletmeye ve yenilenin hep Gaylân olduğunu belirtmeye yöneltmiştir. Bunlar, belirtmeye veya değerlendirmeye gerek olmayan uyduruk rivayet ve haberlerden ibarettir.

Gaylân, Emevî cebir ideolojisine karşı çıktığı gibi, Havaric'in bayraktarlığını yaptığı tekfir ideolojsine de karşı çıkmıştır. Böylece, Havâric'in belirttiği gibi, ameli (eylemi) imanın şartı olarak görmemiştir, ki bu bazı fırka yazarlarını onu "mürcie" fırkası içinde ele almaya yöneltmiştir. Kaderi de savunmuş olduğu için Bağdadî ve Şehristanî, Gaylân'ı, "Kaderiyye Mürciesi" adını taşıyan fırkanın başında gösterir. Eş'arî, Gaylân'ın iman teorisini açıklarken, şunları söylüyor: "Gaylâniyye, Gaylân'ın yandaşlarıdır. Savlarına göre iman, Allah'ı ikinci bilgiyle[33] tanımak, sevgi, boyun eğme, peygamberin getirdiklerini ve Yüce Allah'tan gelenleri kabuldür." Tek bir niteliğe iman veya iman parçası denemeyeceğini, bütün niteliklerle imanın iman olduğunu, dolayısıyla imanın artık eksilmeyeceğini savunurlar.[34] Şehristânî bunlara; şu görüşü savunduklarını da ekler: "Allah, kıyamet günü bir asiyi (günahkârı) bağışlarsa, onun durumundaki her asi mü'mini de bağışlar. Birini cehennemden çıkarırsa, onunla aynı durumda olanı da çıkarır."[35]

31. İbnu'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 117.
32. İbnu'l-Murtedâ, *a.g.e.*, s. 16
33. Kelâmcıların dilinde birinci bilgi; göre, duyma ve vicdanla elde edilen bilgidir. İkinci bilgi ise, düşünce ve çıkarımla sağlanan bilgidir.
34. Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, c. 1, s. 217.
35. Şehristanî, *a.g.e.*, c. 1, s. 145.

Emevî çağında "iman" sorunu, siyasî içerik taşıyordu. Havâric, belirttiğimiz gibi, "amel"in, yani onların anladığı şekliyle iyiliği emretmek, kötülükten alıkoymak dahil dinî emir ve yasakların uygulanmasının "iman"da şart olduğunu savunurken siyasî bir anlamı kastediyordu. Aynı şekilde Emevî yandaşları da "iman"ı yalnızca Allah'ı, meleklerini kitaplarını, peygamberlerini... tanıma olarak görür, dinî emirlerin uygulanması, yasaklardan kaçınılması ise onlara göre imandan değildir. Müslüman günah, hatta büyük günah bile işleyebilir, bununla birlikte mü'minler arasında kalır. Bu, zulüm ve fıskla (günahkârlıkla) suçlanan Emevî halifelerini iman dairesinde tutmayı amaçlayan, dolayısıyla onlara karşı başkaldırmayı caiz görmeyen bir bakış açısıdır. Hem Emevîlere hem de Havaric'e muhalif olan Gaylân ed-Dımaşkî'nin, kendisini hem cebir, hem de tekfir ideolojilerinden kurtaracak bir "iman" tanımı yapması zorunluydu. Gördüğümüz tanımı yaptı. Bu da, imanın tek bir nitelik olmadığı, onu oluşturan bütün niteliklerin toplamı olduğudur. Buna göre iman, Allah'ı düşünce ve kanaatten doğan bir bilgiyle tanıma, ona boyun eğme, kitabı, sünneti tanıma ve onlara boyun eğmedir. Böylelikle, bu tanım, bir yandan "amel"i Havaric gibi imanın zorunlu unsurlarından görmezken, öte yandan da îmanı yalnızca Muhammed'in (s.a.v.) getirdiğini tasdik ve kabul olarak görmez. İş kanaat de, boyun eğmek de zorunludur. Bunun da ötesinde bu, özellikle Emevîlere yöneliktir. "Adaletin Allah'a nisbet edilmesi gerekir. Adalet, kıyamet günü bir âsiyi bağışlayınca veya birini cehennemden çıkarınca, bu durumdaki herkese aynı şeyin yapılmasını gerektirir. Bunun anlamı, ne genel olarak halifelerin, ne de Muaviye ve kim olursa olsun herhangi birinin, Allah katında özel bir "ayrıcalık"tan yararlanamayacağıdır. İnsanlar onun katında eşittir, işlemiş oldukları haramlara rağmen "halifelerin"in cehenneme girmeyecekleri yazılmışsa, bu haramları yapan herkese aynı davranılması, sonuç olarak ceza diye bir şeyin olmaması gerekir. Bu, dinin kabullerine aykırıdır. Dolayısıyla Emevîler, herkes gibi, yaptıklarının karşılığını görecektir. Ahirette ödül ve cezada bu türden bir "eşitlik", "ilahî adalet" adını verdikleri şeydir. Bu, aynı zamanda dünyaya da yönelik adalet veya eşitliktir. *Ahiretteki, sözgelimi azap bağlanımda eşitlik, dünyada da cezalandırma bağlamında eşitliği gerektirir.* İster yöneten, ister yönetilen olsun, suçlu suçludur. *Böylelikle, dünya işleriyle ilgili bir hükmün, ahiret işleriyle ilgili hükme göre gerçekleştiğini görüyoruz, işte bu, siyaset"in din konusundaki uygulanış görüntülerinden biridir, siyaseti yücelmeye bir tepki olarak yüceltenin siyasileştirilmesi yöntemlerinden biridir.* Bu mesele, bundan sonraki paragrafta aydınlığa kavuşacaktır.

6. Saf Mürcie

Bazı fırka kitaplarının -belirttiğimiz gibi- "Kaderiyye Mürciesi" başlığı altında ele aldığı "Kaderiyye" adıyla bilinen bu grubun yanısıra, bu kitapların birine "Saf Mürcie" (el-Mürcietü'l-Hâlisa), ötekine "Cebriyye Mürciesi" (Mürcietü'l-Cebriyye) adını verdiği iki akım daha vardır, ileride göreceğimiz gibi, "rakib"i bölmeye ve ona (Mürcie, Cebriyye... gibi) aşağılayıcı adlar vermeye özen gösteren bu gibi ideolojik tasnifler, sözünü ettiğimiz aydınlanma hareketi düşünce birliğini, bu sunuşumuzun ardından *gerçek bir akılcı-aydınlanmacı bir düşünce oluşturan bir teorik yapıyı* keşfedeceğimiz birliği siler. Şimdi, fırka tarihçilerinin tasniflerine göre yürüyelim "Saf Mürcie"yle başlayalım. Bunlar, cebir veya kadere karşı açık bir tutum takınmaksızın, yalnızca "iman" meselesine dalanlardır. Her ne kadar "ircâ" adı, fırka tarihçilerinin belirttiği gibi onları bir araya getirirse de, iman kavramını anlayışları aynı değildir. Burada, bu meseleyi araştırmanın önemini hatırlatmalıyız. İman, İslâm ümmeti içinde "vatandaşlık" hakkı anlamını da taşırdı. Dolayısıyla, kişinin imanıyla ilgili eleştiri, onu İslâm ülkesi'nden çıkarma anlamına gelir ve bunun sonucunda da hayatı gider. Öyleyse sorun, çok önemli. Bu konuda farklı düşünme, tamamen haklıdır.

Önce, iman konusunda bu "Saf Mürcie"ye izafe edilen bazı tanımları sunalım. Ardından da onlara yönelik siyasî içeriğin yönünü veya yönlerini görelim. Bazıları şöyle der: "İman, Allah'ı tanıma, ona kalple sevgi ve boyun eğme, dille kabul etmedir. Allah, tektir, ona benzer hiçbir şey yoktur. İman, peygamberlerin getirdiğini tanımadır." Başkaları şöyle der: "İman, Allah'ı tanıma; ona sevgi ve saygıdır, ona karşı büyüklenmeyi terktir." Başka bir tanım ise şudur: "İman, küfürden koruyan şeydir. O, bir takım niteliklerin adıdır. Kim bunları veya birini terkederse küfür olur." Kimileri ise şu tanımı yapar: "İman, Allah'ı, peygamberlerini, aklın yapmayı gerektirdiğini tanıma ve bilmedir. Aklın yapılmasını gerektirmediğini bilmek imandan değildir."[36] Açıktır ki, bu "çeşitlilik" ve "inceliklerin arka planı vardır. Çünkü tanımı yapanın tarifi özellikle konu böyle çok önemi bir sorunla ilgiliyse, hakkında ve uğrunda düşündüğüne, yani içine almak veya dışına çıkarmak istediğine bağımlı olur. Kaynaklarımız bize bu tanımları yapanlar hakkında yeterli bilgiler vermediğinden; bu anlamda "irca"nın hedefinin, Emevî iktidarını meşrulaştırmak üzere "amel"i imanın bir parçası olarak almamak olduğunu söylemek zordur. Çünkü, eğer

36. Şehristanî, *a.g.e.*, c. 1, s. 140; Eş'arî, *a.g.e.*, c. 1, s. 213; Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 191.

böyle olsaydı, bu "incelik" ve "çeşitlenmeler için olsun? (İman: Allah'ın tek olduğunu, benzeri bulunmadığını kabul etmedir, ona saygıdır, ona karşı büyüklenmeyi terktir, aklın yapılmasını gerektirdiğidir, aklın yapılmasını gerektirmediği imana girmez). Emevîlerin durumu bunu gerektiriyor muydu? Öyleyse, bu tanımların kendisi için yapıldığı, Emevîler dışında başka bir "düşünülen" olmalıdır. Gerçekten de, "Mürcie"nin bu türünden söz eden "fırak" kitaplarının anlatım biçimi, "irca"nın Emevilerin davranışını meşrulaştırmak hedefi gütmediğini, bütün gayenin, Fâris (İran) ve Maveraünnehir'de (Orta Asya), düzenlediği görevleri yapmaya imkan sağlayan bilgi ve sosyal konumda olmaksızın, siyasî biçimde İslâm'a boyun eğmiş bulunan yeni müslüman kitlelere islâm ümmetinde ve islâm yurdunda "vatandaşlık" hakkı vermek olduğunu düşündürür. Bir de buna, onların bir yandan Arapça bilmediklerini öte yandan da tevhide dayalı olmayan (Mecusilik, Maniheizm, halk putperestliği gibi...) dinleri benimsemiş olduklarını eklersek, bunlara islâm ümmeti içinde "vatandaşlık" hakkı vermenin, onları kapsayacak ve içerecek biçimde "iman" tanımının yapılabilmesini gerektirdiğini kavrarız. Ayrıca buna, sorunun ekonomik boyutlar içerdiğini de eklersek (hatta müslüman olduktan sonra bile bu ülkelerin halkına cizye yüklenmesi; bu bölgelerdeki yöneticilerin ortaya attığı meşruluk gerekçelerinden birisi, halkın yüzeysel müslümanlığıdır...), "'iman'"ı esnek biçimde tanımanın, onları ve davalarını savunma anlamına geldiğini kavrarız.

"İman" tanımlarının bu türden bir "okunuş"unu haklılaştıran durumlardan birisi de, ancak bu biçimde anlaşılabilecek başka tanımların yapılmasıdır. Bunlardan birisi, Malatî'nin belirttiği Mürcie'nin bir bölümünün yaptığı tanımdır: "Savlarına göre, gerçek biçimde kelime-i şehadet getiren (lâ ilâhe illallah), ne yaparsa yapsın cennete girer. Şirkle birlikte iyilik yarar sağlamadığı gibi, tevhidle birlikte kötülük de zarar vermez. Büyük kötülükler yapsa; farzları terketse ve büyük günahlar işlese bile asla cehenneme girmeyeceğini savunurlar."[37] Eş'arî, Mürcie'nin bu sınıfı içinde, Ebu Hanife ve arkadaşlarını da sayar, onlar hakkında şunları söyler: "Savlarına göre iman, Allah'ı tanımak, Allah'ı kabul etmek, Peygamberi tanımak, Allah'tan getirdiklerini topluca yorumsuz kabul etmektir." Şunu ekliyor: "Ebu Osman el-Âdemî, şunu belirtir: Ebu Hanife ile Ömer bin Ebî Osman es-Şemzî, Mekke'de bir araya geldi. Ömer, ona şöyle sordu: Yüce Allah'ın domuzu haram kıldığını savunan, ama belki de Allah'ın ha-

37. Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida*, s. 146.

ram kıldığı domuzun bu gösterilen domuz olduğunu bilmeyen kişi hakkında ne dersin? Ebu Hanife "mü'mindir" dedi. Ömer, şöyle sordu: Şayet Allah'ın Kâbe'ye haccı farz kıldığını savunan, ama belki falan yerdekinden başka bir Kâbe olduğunu bilmeyen için ne dersin? Ebu Hanife "mü'mindir" dedi. Ömer şöyle sordu: Allah'ın Muhammed'i gönderdiğini, onun Allah'ın elçisi olduğunu biliyorum diyen, ama belki de onun zenci olabileceğini bilmeyen için ne diyeceksin? Ebu Hanife "mü'mindir" cevabını verdi.[38]

Açıktır ki bu türden bir İslâm konusundaki bilgisizlik, ancak yeni müslüman olmuş ya da çevrede müslüman toplumun uçlarında yaşayanlar için düşünülebilir. Dolayısıyla, özel bir türün dayandırıldığı "irca", yeni müslümanlara ve uzak bölgelerdeki halk'a yorulur. Ünlü fakih Ebu Hanife, gerçekten de bu türden müslümanların bulunmadığını bilmeseydi, böyle bir fetvayı asla ortaya atmazdı. Böylelikle bu türden irca, büyük günah işleyenin hükmünü kıyamet gününe erteleme anlamına gelmez, dolayısıyla onun Emevîlerle ve davranışlarıyla ilgisi yoktur. Bu anlamda irca, "reca" (ümit) dileğidir. İslâmın farzlarını ve haramlarını bilmeyen bu yeni müslümanların *bağışlanma ümididir.* Dolayısıyla, onların islâm ümmeti içindeki "vatandaşlar" olarak görülmesi, yaşama haklarının alınmasına ve onlara cizye vergisi konulmasına izin vermez; bilakis yapılması gereken, onlara siyasî, sosyal ve ekonomik alanlarda müslüman mü'minler olarak davranılmasıdır. İşte bu, bazı kaynakların belirttiği üzere, Horasan'da "irca"ya verilen anlamın ta kendisidir. "Horasan halkının ircası, şu kötü görüş değildir: İman, amelsiz (eylemsiz) sözdür, eylemin terki imana zarar vermez. Bilakis onların ircası, günahları dolayısıyla insanları tekfir eden Havaric ve başkalarına cevap olmak üzere, büyük günah işleyenlere bağış ummalarıdır. Umuyorlardı, günahlar dolayısıyla tekfir etmiyorlardı."[39] Metin sahibinin belirttiği "kötü görüş", belki de özellikle Basra'daki "ibahî" toplulukların görüşüdür. Bu kent, ırkların, dinlerin ve düşüncelerin kavşak noktasıydı daha çok bugünkü Hong Kong'a benzerdi. Oradaki bütün insanlar, dinî görevlerine bağlı değildi. Bilakis bazıları, iman yalnızca "lâ ilâhe illallah, Muhammed rasulullah"ı tanımaktır, yalnızca bu şehadeti kabul, yeterlidir dedirtecek ölçüde "liberal"di. Çünkü "Tevhidle birlikte günah (ma'siyet) zarar vermediği gibi, küfürle birlikte itaat da yarar sağlamaz," Açıktır ki "iman"ın bu türden bir "liberal" anlaşılmasının ardında siyasî dürtüler yoktur, yalnızca sosyal bir gerçeği yansıtır.

---

38. Eş'arî, a.g.e., c. 1, s. 220-221.
39. Atvân, *el-Fıraku'l-İslâmiyye*, s. 102(el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*'dan naklen).

7. Cebriye Mürciesi

Bunlar, fırak kitaplarının "Saf Mürcie" sınıfı içinde ele aldıkları kişilerle ilgili söylenenler. Yukarıdakilerden anlaşılacağı üzere, bu tamamen yüzeysel bir tasniftir. Bu kitapların "Cebriye Mürciesi" dediklerine ve şiddetle saldırdıklarına gelince; görüşleri, ancak gerçek siyasî çerçevesine oturtulunca anlaşılabilir. Konu, Ca'd bin Dirhem ve Cehm bin Safvan'la ilgilidir. Ca'd bin Dirhemle ilgili haberler azdır. Elimizdeki kaynakların bütün belirttiği, mevla olduğu (Mervan ailesinin mevlâsı olduğu söylenir), başlangıçta Kûfe'de oturduğu, sonra Şam'a gittiği, Muhammed bin Mervan'ın onu yanına çektiği ve oğlu Mervan'a müeddîb (öğretmen) yaptığıdır. Bundan dolayı Emevîlerin son hükümdarı Mervan'a, hakaret olsun diye Mervan el-Ca'dî de denir. Kaynakların belirttiğine göre, "halkul-Kur'an" (Kur'an'ın sonradan yaratılmış olduğu) görüşünü ileri sürünceye dek, Şam'da kalmış, orada Cehm bin Safvan kendisiyle görüşmüş, görüşlerini ondan almıştır. Aynı kaynakların belirttiğine göre, sonu, Halid bin Abdillah el-Kasrî aracılığıyla olmuş; onu h. 124'te Kûfe'de öldürmüştür. Ca'd bin Dirhem'le ilgili haberlerin bu yoksulluğu karşısında, Cehm bin Safvân'ın görüşleriyle yetinen eski tarihçiler, ikisinin aynı görüşte olduğunu belirtirler. Cehm bin Safvan'ın görüşleri, genel olarak biliniyor. Bu görüşler, üç sorun çevresinde odaklaşır: İrca, "cebr, sıfatların reddi. Bu tasnif, firak yazarlarının yaptığı bir işlem îrca rile "cebir" görüşünü de, Allah'ın sıfatlarını red görüşünü de ona nisbet edenler, yine bu yazarlardır. Çağdaş bir araştırıcı, "milel ve nihal" kitaplarının sultasından kurtulmak isterse, bu "nitelemeler" den kurtulması zorunludur. Yine onun, Ca'd bin Dirhem ve arkadaşı Cehm bin Safvân'ın görüşlerini, siyasî etkinlikleri ve Emevîlere muhalefet çerçevesindeki hareketleri ışığında okumağı gerekir. Ca'd bin Dirhem; belirgin muhaliflerdendi. Irak'ta Yezid bin Abdülmelik bin Mervan'a başkaldıran onu tanımadığını açıklayan ve hilafetin müslümanların şurasıyla olması gerektiğini halifenin Allah'ın kitabı ve peygamberinin sünnetine göre hareket etmesi gerektiğini savunan Yezid bin Mühelleb hareketine katılmıştır.[40] Yine bir mevla olan Cehm bin Safvân'a gelince, Umeyye oğulları iktidarına karşı ayaklanan, şûrayı, Arapların ve mevalînin eşitliğini savunan, yabancı (Arap olmayan) müslümanlardan cizye vergisinin kaldırılacağını ve savaşçılarının atâ'ya ortak edileceğini vaadeden, "ehlu'l-kurâ"dan (çevre kentler) pekçok müslümanı yanına çeken, isyancı Haris bin Süreyc'in veziri olmuştur.[41]

---

40. Taberî, *a.g.e.*, c. 4, s. 82.
41. Julius Welhausen, *Tarihu'd-Devleti'l-Arabiyye*, s. 441-471.

Cehm'in ircâ'yla ilgili görüşlerini, Eş'arî özetleyerek şöyle sunuyor: "Mürcie'nin bir bölümünün savlarına göre, Allah'a îman; Allah'ı peygamberlerini, yalnızca Allah'tan bütün getirdiklerini tanımadır. Tanıma dışındaki, dille ikrar, kalble boyun eğme, Allah'ı ve peygamberini sevme, onlara saygı, onlardan korkma ve organlarla amel (ibadetler), iman değildir. Allah'a küfür, onu tanımamadır. Bu Cehm bin Safvân'dan nakledilen bir görüştür. Cehmiyye'nin savına göre, insan bir kere tanısa, sonra diliyle inkar etse, bu inkarı dolayısıyla tekfir olunmaz. İman eksilmez, iman edenler arasında farklılık yoktur. İman ve küfür, öteki organlarda değil, yalnızca kalbte olur."[42] Bu türden bir söz (kelam), Emevîlere başkaldırma, şûra ve eşitlik ideolojisine, tıpkı Cehm ve yandaşlarının hareket ettiği mıntıkada olduğu gibi, Arapça bilmeyen ve dinin emirlerini yapmayan yabancı yeni müslümanların eşitliğini yerleştirdiği biçiminde anlaşılabilir. Bu ülkeler, fetih ve karşı "fetih" işlemlerine sahne olan topraklardı. İslâm orada henüz yerleşmemişti. İnsanlar med-cezir durumundaydı. Ayrıca eski dinler yerleşikti, buradaki islâm mıntıkalarında eşitlik talebi hareketi yaygındı. Burada "iman"ın, yalnızca "Allah'ı, peygamberini ve sadece Allah'tan getirdiklerini tanımadır" biçiminde tanımı, bu bölge sakinlerinin İslâmı kabulleriyle birlikte İslâm yurdunda tam "vatandaşlık" hakkını tanıma anlamına gelir. İşte bu durum, onların dinen cizyeden muaf tutulmasını gerektirir. Burada "irca" Emevîlerin çıkarına değildir, bilakis onların malî siyasetine karşı bir tür protestodur.

Bu türden "irca"nın siyasî içeriği, Cehm bin Safvân'a nisbet edilen "cebir" görücüyle tam olarak gelişir. Mevalî, Arapça'yı bilmeyişleri, dinin emirlerini bilmeyişleri ve burada süren savaş şartları dolayısıyla dinî emirleri tam olarak yapmamak zorundaydılar. Bu yüzden, sorumlu olmadıkları bir şeyden dolayı hesaba çekilemezler, bilakis mecburiyet içerisindedirler. Firak kitaplarının Cehm bin Safvan'ın "cebr"iyle ilgili olarak naklettiği dağınık ve eksik görüşler, bu kitapların sunduğu şekliyle aldığı takdirde araştırıcıyı büyük yanlışlara sürükleyecek kırıntılardan ibarettir. Öyleyse, onları birbirine bağlamak, her cümleyi Cehm bin Safvân'a nisbet edilen görüşler çerçevesinde okumak gerekir. Zaten mezhepçilik, Cehm'in görüşlerinin maruz kaldığı eksiklik ve parçalanmada etkisini yeterince göstermiştir. Böylelikle, Bağdadî'de şunları okuyoruz; "Cehmiyye, icbar ve amellere mecburiyeti savunan, bütün istitaatları (insan irade ve gücünü) reddeden, Allah'tan başka kimsenin fiil ve ameli olma-

42. Eş'arî, *a.g.e.*, c. 1, s. 213-214.

dığını, belirttiklerimiz dolayısıyla fail (yapar) veya güç getirir olmaksızın güneş gitti, değirmen tacı döndü denildiği gibi amellerin kullara mecaz yoluyla nisbet edildiğini söyleyen Cehm bin Safvân'ın yandaşlarıdır."[43] Çoğunlukla Bağdadî'den nakleden Şehristanî, Cehm'in "cebr"ini, aynı anlama gelen yakın ifadelerle anlatırken, çoğu kez nakil yaptıkları hocaları Eş'arî'nin-Cehm'in bu konudaki görüşlerini başka bir üslupta anlattığını görüyoruz: "Cehm'in belirginleştiği görüş şudur; Gerçekte kimsenin fiili yoktur, yalnızca Allah'ın vardır, fail odur. İnsanlara fiilleri mecaz yoluyla nisbet edilir. Tıpkı, ağaç hareket etti, felek döndü, güneş gitti denilmesi gibi. Bunları ağaç, felek ve güneşe yaptıran Yüce Allah'tır. Ancak o insana, fiilini yaptığı bir güç yarattı. Fiili için tek başına irade ve ihtiyar yarattı."[44]

Bağdadî ve Şehristanî'nin Cehm bin Safvan'a nisbet edilen "cebr"iyle ilgili cümleleri, kabulü imkansız eksik cümlelerdir. Çünkü, Emevîlere başkaldıran Cehm'in, Emevîlerin ideolojisi olan cebir ideolojisini geliştirdiği hiç düşünülebilir mi? Eş'arî'nin cümlesi bize göre, Cehm'in tutumuna daha yakındır; görünüşte bir çelişki taşısa bile, siyasî içeriği açıktır.

Gerçekten de, bu türden çelişkinin mantıkta değil, siyasetteki gerçeğini araştırmak gerekir. Cehm, mevalî davasını benimsiyordu, Mevalî, daha önce işaret ettiğimiz gibi, dinî emirleri uygulama gücü bulunmayan, dolayısıyla sorumlu olmayan yeni müslümanlardı, bu açıdan onlar zaruret (mücbir sebep) durumuyla karşı karsıyaydılar, dolayısıyla sorumlu tutulamazlar. Öte yandan, Allah'ın fiil, irade ve ihtiyar gücü verdiği insan oluşları dolayısıyla, durumlarını düzeltmekle ve bulundukları zaruret durumundan çıkmaya çalışmakta yükümlüdürler. Cehm'in "düşünce" çerçevesine giren Emevîler ise zaruret durumunda (muztar) değildir, Arapça'yı, helali, haramı, biliyorlar. Dolayısıyla, bütün yaptıklarını, Allahın irade ve ihtiyarlarına verdiği güçle yapmaktadır, öyleyse sorumludurlar. Bu açıdan Cehm bin Safvan'ın bakış açışını özetlemek istersek, şöyle diyebiliriz: Bir şeyi bilmemek gibi bir objektif zaruret dolayısıyla ortaya çıkan fiilin sahibi, "mecbur" durumdadır. Güç ve bilgiyle ortaya çıkan fiilin sahibi, seçimli ve sorumludur.

Cehm'in "fiil" ve türleri konusundaki görüşlerinin bu okunuşunu, "sıfatlar" teorisi ve ondan türeyen "halku'l-Kur'an" görüşü de haklılaştırır ve destekler. Bu teori, siyasî ve mezhebî gerekçelerle Ehl-i Sünnet ve Eş'arîler tarafından

43. Bağdadî, *Fark*, s. 199.
44. Eş'arî, *a.g.e.*, c. 1, s. 338.

keskin tepkilere konu olmuştur. Bu teoriyi, "rakib'in görüşlerini anlar" tarzda anlamışlardır. Öte yandan, bu teorinin, Cehm'in düşüncesinin genel bağlamına, siyasî ve ideolojik meşguliyetleri çerçevesine oturtulması, "tatil" ve başka ideolojik nitelemelerin haklılığını yok eder. Cehm, şöyle diyordu: "Allah, yaratıkların bir sıfatıyla nitelenemez. Çünkü bu teşbihi gerektirir. Diri (hay) ve bilgili (alim) olmasını reddetmiş, kadir; fail ve halık oluşunu kabul etmiştir. Çünkü yaratıklarından hiçbiri kudret, fiil ve halk'la (yaratma) nitelenemez." Bu görüş, bizce, şu söz ışığında anlaşılmayı gerekir: "Allah, yaratmadan önce bir şeyi bilemez"[45] "Allah, olmadan önce eşyayı bilmekteydi denilemez."[46]

Öyleyse sorunu, Cehm'in, Emevî cebir ideolojisine muhalefeti ışığına anlamak gerekir. Emevîlere göre, daha önce belirttiğimiz gibi, Allah, kaza ve keder olarak, önceden bilgisiyle hilafeti onlara vermiştir. Yani o ezelden beri iktidarı elinde tutacaklarını biliyordu, Allah'ın ilmi geçerlidir. Hilafet uğrunda savaşı ve bütün yaptıkları işleri onlara mecbur kılan Allah'tır. Çünkü bütün bunlar, "onun önceki bilgisi"yle olmuştur. Cehm, bu sava cevap vermek ve insanın ihtiyar ve sorumluluğu bulunduğunu kanıtlamak için Allah'ın eşyayı olmadan önce yarattığını söyleyemeyiz demiştir. Çünkü bu Cebir'e, sorumluluk ve hesabı düşürmeye yol açar. Pek tabiî ki "ilim" sıfatıyla ilgili olarak bunu söylersek, öteki benzer sıfatlarda da geçerli olur. Bunun için Cehm, Allah, insanların nitelendirildiği sıfatlarla nitelenemez demiştir: Savlarındaki ideoloji-siyasî yönü gizlemek için, onu akîde içinde temellendirmeye ve dayanak aramaya başlamış; şöyle demiştir: Allah; bir şeyi yaratmadan önce bilemez. Çünkü bilse de sonra yaratsa, bilgisi, olana göre kaldı mı, kalmadı mı? Kaldıysa, bu bilgisizliktir, çünkü olacağı bilmek, olmuşu bilmekten farklıdır. Kalmadıysa, değişmiş demektir değişen mahluktur, kadîm değildir."[47] Açıktır ki o, Allah'ı malumu değişip, ilminin değişmemesi durumunda cehaletten, malumun değişmesiyle ilminin de değişmesi durumunda eksiklikten tenzih etmek gibi savları için dayanak arıyor. Allah'ın cehaletten ve eksiklikten tenzih edilmesi, bir şeyi yaratmadan önce bilmediğini, yarattığı sırada bildiğini savunmayı gerektirir.

Soyut düşünce daima "somut" bir modele dayandığına, burada Cehm tarafından "düşünülen" Emevîler olduğuna göre, bu "soyut" çıkarımı, somut modeline indirgemek, sorunu tamamen açık hale getirmektedir. Bunu, şöylece

45. Şehristanî, *a.g.e.*, c. 1, s. 86-87.
46. Eş'arî, *a.g.e.*, c. 1, s. 338.
47. Şehristanî, *a.g.e.*, c. 1, s. 87.

belirtebiliriz: Allah, Emevîleri yaratmadan ve iktidarı güç kullanarak almalarından önce ne yapacaklarını bildiğine göre, iki olasılık karşısındayız demektir:

Ya ilmi devam edecektir:-Sözgelimi Kabe'ye saldırdıkları durumu düşünelim. Bu durumda, ya yapmadan önce bunu onlardan Allah istedi diyeceğiz. Böylece bunu onlara zorunlu kılan Allah olur. Oysa bu makul ve caiz değildir, ikinci olarak, yaptıklarını kendiliğinden ve sırf kendi iradeleriyle yapmış olmalıdırlar. Bu durumda, şu sorulur: Bu yaptıklarını bildi mi, bilmedi mi? l) Bildiyse, eski ilmine ek bir bilgi olacak. Bu, caiz değildir. Çünkü ilmi, tamdır, ek olasılığı taşımaz. 2) Bilmediğini söylersek, ona cehalet izafe etmiş oluruz. Öyleyse, bu gibi çelişki ve zıtlıklara yol açmayan makul çözüm, şunu söylememizdir: Allah, insan da dahil, evreni yaratmıştır. işler evrende var edilen kanunlara göre olmaktadır, sözgelimi feleğin hareketi, insana gelince, onun için veya onda yaptığı bir güç, irade ve ihtiyar yaratmıştır. Bunun da ötesinde, peygamberler vasıtasıyla ve aklî yoluyla, iyilik ve kötülük yollarını göstermiştir. İnsan şunu ya da bunu seçer, şunu ya da bunu yapar. Fiil sırasında, iyilik ya da kötülüğü, ödül veya cezayı belirlemek için Allah'ın ilmi müdahale eder.

Bu bağlamda, onun ve hocası Ca'd bin Dirhem'in "Halku,l-Kur'an"la ilgili sözünü de anlamamız gerekir:

Kur'an, Allah kelamıdır. Kelam, bilgiyi açıklama ve dile getirmedir. Öyleyse bilgi sonradan (muhdes) olduğuna göre, kelamın da sonradan olması gerekir. Dolayısıyla Kur'an, mahluktur. Kur'an ezeliyse, o Allah kelamıdır, bu bizi Allah'ın bilgisinin ezelliğine, dolayısıyla "cebir"e ve sorumsuzluğa götürür. "Kur'an'ın mahluk olduğu"nu ve "Allah'ın bilgisinin sonradanlığı"nı benimsemenin anlamı, Kur'an'ın fiillerle ilgili bütün söylediklerinin, fiilin zamanına, "nüzûl sebepleri"ne yorulması demektir. Bu, neshi açıklar, emirlerine karşı gelen, eski veya şimdiki kavimlerle ilgili anlattıklarını, sonra yeni emirler getirmesini de açıklar. Genel olarak, Kur'an'daki diyalog ve tartışma, fiilleri değişen, davranışları çeşitlenen mahlukatla olur. Onun kadîm ve ezelî oldugunu söylersek, bunu nasıl anlayabiliriz? Bir başka husus da şu: Kur'an'da "cebir"i ifade eden ayetler de var, ihtiyarı ifade edenler de var. Cehm'in teorisine göre, söyle denebilir; "Cebir"i ifade edenler, Allah'ın evrende yarattığı zaruretin tecellilerini dile getirir. İhtiyarı ifade edenler, Allah'ın insana özgü yarattığı irade hürriyeti ve kudretini dile getirir.

Böylece, ilk kelamcıların görüşlerini bu türden bir siyasî "okuyuş"la anlayabiliriz, hatta kavrayabiliriz. Çağlarındaki veya sonraki çağlardaki rakipleri, bu görüşleri kavramaya hazır değildi. Çünkü, kendilerinin veya öğrencilerinin siyasî rakipleriydiler. Bu yüzden, onların görüşlerini rakibin görüşünü anlar gibi anladılar. Hepsinin görüşlerini birikim kabul eden bizler ise, geçmişin husumetlerini bir yana koymalıyız. Her fırkanın görüşünü "dost", hatta "selef olarak anlamaya çalışmalıyız. Ama görüşlerini şu ya da bu meselede bizi bağlayıcı bir sonuç olarak kabul etmemeliyiz. Onlar görüşlerini, çağlarında ortaya atılan soruları yanıtlamak için geliştirdiler. Biz de aynı şeyi yapmalıyız, çağımızda, ister bu çağımızda veya gelecekle ilgili olsun, isterse geçmişimizi anlamak ve geleneğimizi sürdürmekle ilgili olsun, bize yöneltilen soruları yanıtlamaya çalışmalıyız.

8. Vâsıl bin Atâ'nın Siyasî Yönü

Emevî çağının sonlarındaki Horasan'dan ve onun sosyal ve siyasî durumundan, Milel ve Nihal kitaplarının "Cebriyye Mürciesi" diye nitelediği kimilerin onlar adına yaydığı ideolojiden, Basra'ya, bizzat Hasan Basrî'ye dönüyoruz. Çünkü buradaki iman ve küfür mescidesindeki tartışma, Horasan'da olduğu gibi, yeni müslümanların durumuyla değil, "tekfir" ideolojisinin yandaşları "Havâric tehdidi" nin yürüttüğü baskı ve terörle belirleniyordu. Bağdadî, şöyle diyor: Vâsıl bin Atâ, Ezârıka (Havaric'in en güçlü ve aşır kolu) fitnesi zamanında, Hasan Basrî'nin meclisine devam edenlerdendî. İnsanlar o sırada, müslüman günahkarların durumu konusunda, çeşitli görüşlere sahipti.) Bir fırka, küçük veya büyük, her günah işleyenin müşrik olduğunu savunuyordu. Bu, Havâric'in Ezârıka kolunun görüşüdür. Onlara göre, müşriklerin çocukları da müşriktir. Bunun için muhaliflerinin çocuklarını ve kadınlarını, ister İslâm ümmetinden, isterse başkasından olsun, öldürmeyi helal görüyorlardı. Havaric'in Sufriyye kolu (Ziyad bin Asfar yandaşları), tıpkı Ezârıka gibi. Günah işleyenlerin kafir ve müşrik olduğunu savunuyordu. Ancak bunlar, çocuklar konusunda Ezarıka'ya karşı çıktılar. Havâric'in Necedât kotu (Necde bin Amir el-Hanefî yandaşları), ümmetin haram olduğunda sözbirliği ettiği günahları işleyenlerin kafir ve müşrik olduğunu savunur. Ümmetin ihtilaf ettiği günah işleyenin hükmü, fıkıh ehlinin ictihadına kalır. Haramlığını bilmeyenin işlediğini mazur görürler, bildiğine dair kanıt varsa mazur görülmez, Havaric'in Ibâdiyye kolu (Abdullah bin ibad yandaşları), tehdit (ceza = vaid) bulunan bir fiili, Yüce Allah'ı ve ondan geleni bildiği halde işleyenin, şirk küfrü değil, küf-

ran-ı nimet küfrü işlediğini savunur. Bu çağın bir grubu, bu ümmetten büyük günah işleyenin münafık olduğunu münafığın küfrünü izhar eden kafîrden daha kötü olduğunu savunmuştur. Bu çağdaki tabiîn bilginleri, ümmetin çoğunluğuyla birlikte, bu ümmetten büyük günah işleyenin, mü'min olduğunu savunur. Çünkü peygamberleri; Yüce Allah'tan indirilen kitapları, Allah katından geçen her şeyin hak olduğunu bilmektedir. Ancak; bu kişı büyük günah işlemesiyle fasık olur. Fıskı, ondan iman ve İslâm niteliğini yok etmez. Sahabe ile tabiînin geri gelenlerinden oluşan ümmetin selefi, bu beşinci görüşe göre hareket eder. Basra ve Ehvâz'da Ezarıka fitnesi ortaya çıkınca, insanlar da günah işliyenler konusunda belirttiği beş gruba ayrılınca, Vasıl bin Atâ yukarıdaki bütün gruplardan ayrıldı ve bu ümmetten fasık olanın; ne mü'min ne kafir olduğunu savunup, fıskı, küfür ile iman arasında bir yere koydu. Hasan Basrî, önceki fırkaların hepsine aykırı düşen bu bid'atını duyunca Vâsıl bir Atâ'yı meclisinden kovdu. Basra camisinin direklerinden birinin yanına çekildi, sapıklıktaki arkadaşı Amr bin Ubeyd de ona katıldı... O gün insanlar, onlar için "Ümmetin görüşünden itizal ettiler (ayrıldılar)" dedi o günden itibaren yandaşlarına Mutezile dendi."[48]

Uzunluğuna rağmen, bu metni verdik. Çünkü, bir yandan, inancımıza göre gerçeğe en yakın rivayeti bize sunuyor, öte yandan da Mutezile ekolü düşüncesinin dayandığı çıkış noktası olan "menzile beyne'l-menzileteyn" düşüncesinin doğduğu siyasî ve ideolojik çerçeveyi sunuyor. Hasan Basrî, belirttiğimiz gibi, insanın ful gücünü, dolayısıyla yaptıklarından sorumluluğunu belirterek Emevî "cebir"ine direnmişse de, "büyük günah işleyen" (mürtekibu'l-kebîre) meselesinde cumhurun görüşünü benimsiyor, yani o fâsıktır diyor. Ancak fıskı Allah'a, kitaplarına ve peygamberlerine inandığı sürece onu mü'min olmaktan çıkarmaz. Başka bir deyişle, büyük günah işleyen asi bir mü'mindir, Allah dilerse onu bağışlar. Bu tutum, daha önce gördüğümüz büyük günah işleyeni tekfir eden Havaric'in bakış açısının bir reddini ve Emevîleri "gizli" biçimde eleştiriyi içerir: "Asi bir mü'mindir, Allah dilerse onu bağışlar," Ama aynı zamanda, vaad ve vaîd (ödül ve ceza) meselesinde bir tür aldırışsızlığı da içerir. Çünkü Allah, asi mü'mini bağışlayacaksa, bunun anlamı, büyük günah işleyene Allah'ın şiddetli azabı vaadettiğini bildiğimizden, cezasından (vaîdini) vazgeçeceğidir. Aynısı, iyilik yapanlara sevap (ödül) vaadi açısından da söylenebilir. Vaad ve vaîde aldırışsızlık, zorunlu olarak, Emevî halifelerine hesap veya

48. Şehristanî, *a.g.e.*, c. 1, s. 48; Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 97-98.

ceza uygulanmayacağı savının aklanmasına yol açar. Böylelikle, ya.. ya.. durumuna dönüyoruz: Ya tekfir ideolojisi, ya cebir ideolojisi ve ona bağlı Emevî halifelerinin cezadan ayrık tutulması görüşü.

Bu çift değerli dar mantıktan kurtulmak için Vâsıl bin Atâ, üçüncü bir durumu, iman ile küfür arasındaki bir durumu, ne mutlak mü'min, ne de mutlak kafir olmayı, "fasık" olduğu durumunu savundu. Şehristanî, Vasıl'ın bakış açışını şöyle açıklıyor: "Onun görüşü şöyle açımlanabilir: İman birtakım iyi niteliklerden ibarettir. Bunlar bir araya gelince, kişiye mü'min denir. Bu, övücü bir isimdir. Fasık, iyi nitelikleri bir araya getirmemiştir. Dolayısıyla, övücü isme de hak kazanmamıştır. Ona mü'min denemez. Mutlak kafir de denemez. Çünkü kelime-i şehadet ve öteki hayır işleri onda vardır, inkârına imkan yoktur. Ancak dünyadan tevbe etmeksizin büyük günah işlemiş olarak giderse, cehennem ehlinden olur, orada temelli kalır. Çünkü ahirette, yalnızca iki grup vardır: Cennette olanlar, cehennemde olanlar. Ancak onun azabı hafif tutulur, kafirlerden daha iyi durumda olur."[49] Bunun anlamı, büyük günah işleyenin tevbe etmedikçe cehennemde temelli kalacağıdır. Dolayısıyla, dünyada tevbe etmeden rızıklanıp yaşadığı sürece, kâfir gibi olur. Vasıl'ın mensup olduğu "Kaderîyye"nin stratejisinin, Emevî yöneticilerini etkilemek ve onlara siyasî/dînî baskı uygulamak olduğunu bilirsek, tevbeyi şart koşmanın siyasî amacını kavrarız. Burada tevbe, Emevîlerin siyasetlerinden vazgeçmesi, Kaderîlerin savunduğu şura ve eşitlik siyasetini tutması anlamına gelir. Başka bir deyişle Vasıl bin Atâ, Emevî iktidarının meşruluğunu, isyan ve başkaldırıyı haklı kılan tevbeye bağlı kılmıştır. İşte bu birazdan belirleyeceğimiz konudur.

Öte yandan, halihazıra karşı gerçek tutum, geçmişten alınan tutumla belirlendiğine göre, burada kastedilen Ali ile Muaviye çatışmasıdır. Vasıl bin Atâ'ya düşen, bu çatışmaya "menzile beyne'lmenzileteyn" görüşüyle uyumlu ve ahenkli bir ifade biçimi bulmaktı. Yaptığı, işte bundan ibarettir. Bizzat, Muaviye ve yandaşlarını ya da Ali ve yandaşlarını hatalı bulmak yerine, kararı askıya alan ve sorunu Allah'a havale eden "irca" görüşünü savunmak yerine,-ki bu Emevîlere gizli destek anlamına gelir- işte bütün bunlar yerine, "hem Cemel, hem Sıffîn'e katılmalarının hatalı olduklarını ama biaynihi değil; Osman'ın, katillerinin ve yardımsız bırakanların da hatalı olduklarını söylemiştir. İki taraftan birinin hiç kuşkusuz fasık olduğunu, lânetleşenlerin de kuşkusuz fasık olduğunu savunmuştur, ama biaynihî değil. Bunun anlamı şudur: Os-

49. Şehristanî, *a.g.e.*, c. 1, s. 48.

man zamanında meydana gelen fitnenin, Ali ile Talha ve Zübeyr, daha sonra Ali ile Muavîye arasındaki savaşın şartları, çok karmaşıktır. Yanlışı doğrudan ayırdetmek, özellikle rivayetler çelişki doluyken, imkansız değilse bile zordur. Ancak, gerçek ortadan kaldırılamaz: Bunlar savaştılar ve müslümanların ölmesine sebep oldular. Öyleyse hata, çok kesindir. Bizzat hatalı olanı belirlemek imkansız olduğundan, her iki taraf şüphe ve töhmet altında kalacaktır. Bunun kaçınılmaz sonucu, her iki grubun en alt derecesi, hem bunların, hem de lanetleşenlerin şahitliklerini kabul etmeyişimizdir."[50] Açıktır ki "şehadet" çerçevesine girenler arasında, hadis rivayeti de vardır. Buradan da anlaşılıyor ki. Vasıl bin Atâ ve Mutezile'nin diğerleri, esasen hadise dayanmazlar, "akıl"ın "nakil"e önceliğini savunurlar.

Vâsıl bin Atâ, sorumluluğu kanıtlama açısından "büyük günah işleyen" meselesinden "söz ettiği" gibi, iki meslektaşı Mabed el-Cühenî ve Gaylân Dımaşkî ile hocası Hasan Basri'nin yolunu tutarak "kader" meselesinda de aynı şeyi yapmıştır. Şehristanî, bu meseledeki görüşünü, şöylece özetliyor; "Vasıl bin Atâ'nın savunduğuna göre Yüce Allah hakimdir, adildir, ona kötülük ve zulüm isnad edilemez, kullardan emrettiğine aykırılık istemez, onlara bir şeyi gerekli kılar, sonra da sorumlu tutar, insan, iyilik, kötülük, iman, küfür, taat ve masıyet (günah) işler; yaptığından dolayı sorumludur. Allah, ona bu gücü vermiştir... Allah'ın; yapma imkanı olmadığı ve kendinde güç ve fiil hissetmediği halde insana "yap" diye hitap etmeyi imkansızdır. Onu inkar eden, zarureti (aklı, mantığı), inkâr etmiş olur. Bu görüşlerine, çeşitli ayetleri tanık getirmiştir."[51] Vâsıl, Emevî cebir ideolojisine karşı "kader" den sözettiği gibi, aynı bağlamda ve amaçla "sıfatlar"dan da sözetmiştir. Cehm bin Safvan'da gördüğümüz gibi, Allah'ın; kulların nitelendiği şekilde ilim, kudret, irade ve hayat sıfatlarıyla nitelenemeyeceğini savunmuştur; sıfatları reddetmiştir. Bütün bunlar, Cehm bin Safvan'da gördüğümüz gibi, irade hürriyeti, ödül ve ceza görüşünün gereği olarak "ilim" sıfatıyla ilgilidir. İşte bu, daha sonra "tevhid ve adalet" terimiyle adlandırılacak şeydir. Tevhid, beşere kullanılan sıfatlardan Allah'ın tenzih edilmesi, adalet (adî) ise Allah'ın zulmetmeyişidir. Bu ise insanın fiil gücünü, irade, ihtiyar ve sorumluluğunu kabul anlamına gelir.

Vâsıl bin Atâ'nın etkinliği, Emevî cebiri ile davalarına hizmet eden siyasî ircâya karşı çıkmakla sınırlı değildi. Ayrıca o, imamet mitolojisine de karşı çık-

50. Şehristanî, *a.g.e.*, c. 1, s. 49.
51. Şehristanî, *a.g.e.*, c. 1, s. 47.

zan rakiplerini destekliyor, kimi zaman da pusuda bekliyorlardı. Fırsat bulunca isyancılarla birlikte başkaldırdı."[53]

Gerçekten de, bu aydınlanma hareketi mensuplarının pekçoğu, zamanlarındaki isyancılara katılmıştır. Onların birinci nesli, Emevîler onlara ve katıldıkları isyanlara hakim olduğu için durumu değiştiremediyse de ikinci nesil bir Emevi emîrini aralarına katmayı başardı. Bu, Yezid bin Velîd bin Ahdilmelik'ti (Üçüncü Yezid). Bunak olan amcasının oğlu Velid bin Yezid'i görevden almak üzere onunla ittifak yaptılar. Yezid, başarılı oldu ve h. 126'da hilafeti üstlendi. "Mutezile gibi düşünüyordu, beş temeli benimsemişti."[54] Bunlar, kabile gücünü de önemli ölçüde kırdılar. Kayslıları kayırarak kendilerini iktidardan, uzaklaştıran son Emevî halifelerine öfke duyan Rebia, Yemen ve Şamlı kabilelerin bazı kolları onların görüşünü benimsedi. Bu aydınlanma hareketinin mensupları ayrıca, Şam'lı kabile mevalîlerinin saflarına, Şam ovasındaki el-Muzze ve Dârya halkı arasına da katıldı.[55]

Yezîd bin Velîd'in, halife olduğu sırada okuduğu hutbe, ortaya çıkan sorunların türünü bize gösterir. Bu hutbede, ekonomik, sosyal ve siyasî alanlarla ilgili bazı taahhütlerde bulundu. Hiç kuşkusuz bu hutbe, o çağdaki insanların isteklerini karşılama amacına yönelikti. Dolayısıyla, bu hutbeye, o sıradaki aydınlanma hareketinin siyasî ve sosyal "program"ı olarak bakılabilir. Yezid bin Velîd, hutbesinde şunları söylemişti: "Ey insanlar! Ben azgınlık; şımarıklık, dünya hırsı ve mülk (saltanat) arzusuyla ortaya çıkmadım... Allah için, peygamberi ve dini için öfke duyarak, hidayet temelleri yıkıldığı, takva ehlinin nuru söndürüldüğü, ceberut ve inatçı, her haramı helal sayan, her bid'ati benimseyen (Velid bin Yezîd) ortaya çıktığı için, Allah'a ve Peygamberinin sünnetine çağırarak ortaya çıktım. Soyca amcamın oğludur, şerefçe bana denktir... Ey insanlar! Bu ülkenin yoksulluğunu giderinceye ve halkının ihtiyacını yardımcı olacak şeylerle karşılayıncaya dek, taş taş üzerine, tuğla tuğla üstüne koymamamı, ırmak açmamamı, mal biriktirmememi, onu kan ve çocuğa vermememi, bir yerden başka bir yere taşımamamı benden isteme hakkınız var. Artan mal olursa, yanındaki daha muhtaç bölgeye aktarırım (eski durumun aksine; çünkü mallar, çevreden merkeze taşınıyordu.) Sizi sürekli askerde tutmayacağını (sürgünmüş gibi onları uzak bölgelerde hazır askerler olarak bırak-

53. Atvân, *el-Fıraku'l-İslâmiyye fî Bilâdi'ş-Şâm*, s. 325.
54. Mes'udî, *a.g.e.*, c. 3, s. 243.
55. Atvân, *a.g.e.*, s. 47.

mayacak). Sizin ve ailelerinizin gönlünü alacağım. Kapımı size kapatmayacağım ki, güçlünüz zayıfı yemesin. Cizye vergisi mükelleflerine onları ülkenizden uzaklaştıracak yükler yüklemeyeceğini, nesillerini kurutmayacağım. Her yıl bende atalârınız var, her ay erzakınız var (Atâlar, ücretler ve yardım erzakı, vaktinde verilmiyordu). Böylece müslümanlar arasında maişet (gelir) artsın, uzaklar yakınınız gibi olsun. Söylediklerimi yaparsam, sizin itaat ve yardım etmeniz gerekir. Yapmazsam, beni görevden alabilirsiniz, ama önce tevbe etmemi isteyin. Eğer tevbe edersem, kabul edin. İyi olduğunu bildiğiniz kişilerden birinin, benim verdiklerimin aynısını verdiğini görürseniz, isterseniz ona bey'at edin. Ben de ona ilk bey'at eden ve itaatine giren kişi olacağım."[56] Yezîd bin Velîd, Hâris bin Sureyc'e yazdığı iman yasasında, şunları söyledi: "Biz hadleri çiğnendiğinden, kullarına her türlü kötülük yapıldığından, haksız yere kanları döküldüğünden, malları haksız yere alındığından Allah için öfkelendik. Bu ümmet içinde, Yüce Allah'ın kitabına, Peygamberinin (s.a.v.) sünnetine göre hareket etmek istedik. Güç, Allah'ındır. Biz, düşüncemizi sana açıkladık. Sen ve yanındakiler, güvenle gelin. Çünkü onlar, bizim kardeşlerimiz ve yardımcılarımız."[57] Haris bin Sureyc, belirttiğimiz gibi, aydınlanma hareketinden etkilenen isyancılardan biriydi. Bu hareketin bir şanssızlığı olarak, üçüncü Yezîd dönemi çok kısa sürdü. Çünkü, görevine gelişinden yalnızca altı ay sonra öldü. Ondan sonra Emevî devleti, yıkılış sürecine girdi.[58]

Öte yandan, burada, bu Kaderiyye/Mutezile'nin, aydınlanma etkinliğin de, yalnızca Emevî ortamını ve kabile mensuplarını etkilemekle yetinmediğine işaret etmeliyiz. Ayrıca onlar, görüşlerini iletmek ve "başkaldırı"ya hazırlık için uzak bölgelere propagandacılar gönderiyordu. Bunlardan biri kaynaklarımızın belirttiği şu olaydır: Vasıl bin Atâ, dönemindeki İslâm İmparatorluğunun dört belgesine, Horasan'a; Ermîniya'ya, Yemen'e ve Magrib'e propagandacılar gönderildi. Magrib'e gönderdiği Abdullah bin Haris adlı temsilcisi, kuzey bölgelerinde Tanca'dan, Velili'ye, Cezayir'deki Tâhert'e dek itizali (Mutezic düşüncesini) yaymayı başardı. Bazı kaynakların belirttiğine göre; Magrib'deki İdrisî Devletinin kurucusu İdris bin Abdillah el-Hasen'i'ye sığınan Abdülhamid el-Avrupi; mutezîliydi. Bu da, Magrib'in kuzeyinde çoğu Zenate'li Berberîlerden güçlü gurupların benimsediği itizalî aydınlanma hareketinin, İdrisî Devletini hazırlamış olduğu güçlü bir biçimde gösterir. Zeydiyye ile Hasenîler

56. Taberî, *a.g.e.*, c. 4, s. 255.
57. Taberî, *a.g.e.*, c. 4, s. 270.
58. Abdurrahman Bedevî, *et-Turâsu'l-Yünânî fi'l-Hadârati'l-İslâmiyye*, (Nallino'dan).

arasındaki ilişki, daha önce işaret ettiğimiz gibi, sağlam bir ilişkidir. Bir de buna Haricîlerin kolu İbâzî mezhebinin Kuzey Afrika'da Mutezile'nin çoğu akaidle ilgili bakış açısından etkilendiğini de eklemek gerekir.[59] Bu durum, Emevî devletinin sonlarında, Abbasî Devletinin başlarında Kuzey Afrika'da Mutezile düşüncesinin ne ölçüde yayıldığını gösterir.

Mutezile düşüncesinin Tanca'dan Tâert'e Berberîler arasında yayılması, yalnızca akaid meselelerindeki belirli bakış açışını benimsemekle açıklanamaz. O sırada Berberiler henüz Araplanmış değildi. İltizal, onlar arasında ancak açık ve doğrudan bir siyasî nitelik taşıyınca yayılabilirdi. Buradan da ortaya çıkıyor ki, itizalî aydınlanma hareketi, özellikle çevrede, birinci derecede muhalif bir siyasî hareketti. Bu durum, Vâsıl yandaşlarının Horasan'da Zeydiyye'den "haricîler"le yardımlaşmasını da vurgular. İbrahim bin Abdillah bin Hasan "bin Ali bin Ebî Talib) Horasan'da, Vasıl bin Ata'nın bu bölgedeki temsilcisi Osman et-Tavil'in yardım ve desteğiyle başkaldırmıştır.[60] İbrahim bin Abdillah'ın. Vasıl bin Atâ'nın temsilcisinin çalıştığı Horasan'da isyan etmesi, İdris bin Abdullah bin Hasan'ın (İbrahim'in kardeşi) belirttiğimiz üzere Vasıl yandaşlarının yaygın olduğu Magrib'e sığınması, rastlantı değildir. Bilakis bu, Basra'daki hareketin önderliğiyle eşgüdümlü ve anlaşmalı olmalıdır.

Hepsinden önemlisi, bu Mutezile'nin, bizzat Abbasî propagandasıyla ilişkisine de işaret etmeliyiz. Bu alanda, Vasıl'ın arkadaşı Amr biri Uheyd adı ön plana çıkıyor. Onun da merkez üssü, Basra'daydı. Yemenli kabilelerle buradan ilişki kuruyor, Emevî valilerinin işlerini ve zulümlerini açığa vuruyordu. Anlatıldığına göre, bir gün, bir hırsızın elini kesmekte olan valinin yanından geçmiş ve ünlü sözünü söylemişti: "Gizlice çalan, açıktan çalanın elini kesiyor." Yezid bin Velîd'i isyana teşvik edenlerdendi. Öldüğünde, *Abbasi propagandacılarıyla ilişkiler kurmuş olarak ölmüştü.* Abbasî devletinin kuruluşundan önce ve sonra, *Ebu Cafer el-Mansur'la sağlam bir dostluğu vardı.* Ebu Cafer el-Mansur, Amr bin Ubeyd'i kazanmak ve devlet yönetimine katmak istedi, ancak Amr kabul etmedi. Bu bağlamda, anlatıldığına göre, Amr bin Ubeyd'i halifeyken Ebu Cafer el-Mansur'a öğüt verdi, biraz çıkıştı, Mansur ona şöyle dedi: "Ne yapayım: Sana, mührüm elinde demiştim. Sen ve arkadaşların, gelin bana yardımcı olun." Amr, şu cevabı verdi: "Sen bizi adaletinle çağır, gönüllerimiz sana cömertçe yardım etsin. Kapında bin mazlıme (haksızlık başvurusu) var. Bi-

59. Bedevî, a.g.e., s. 196.
60. Isbahânî, Mekâtilu't-Tâlibiyyîn, s. 244.

rini geri ver, içten olduğunu öğrendim." Başka bir anlatıma göre, Mansur ona şöyle dedi: "Yandaşlarınla bana yardımcı ol, ey Ebu Ubeyd." Amr, şu cevabı verdi: "Gerçek ilmi yükselt, ehli sana uysun."[61] Amr bin Ubeyd, Ebu Cafer Mansur döneminde h- 144'te öldü, Temîm oğullarının mevlâsıydı.

Bütün bunlardan milel ve nihal (mezhepler ve dinler tarihi) kitaplarının "Kaderiyye", "Cehmiyye" ve "Mutezile" adını verdiği bu kişilerin, Emevî çağında siyasî ve dinî düşünceyi geliştirmede oynadıkları rolü kavrıyoruz. Cebir ideolojisine, tekfir ideolojisine imamet mitolojisine, Maniheist ve Gnostik akımlara direndiler. Böylelikle, gerçek aydınlanmacı oldular. Her devrimin kendine özgü entelijansiyası, yani tasarımını geliştiren ve yayan aydın düşünürleri olduğuna göre, bu *aydınlanma hareketinin önderlerinin Abbasî devriminin gerçek hazırlayıcıları olduğunu tereddütsüzce söyleyebiliriz.* Cebir ve tekfir savlarını, eleştiren ve şûra ile eşitliği öne süren savların ardında insanları fırkalar ve hizipler çevresinde toplayarak "kabile'yi aşmaya çalışmışlardır. Böylelikle, özgürlüğü, iradeyi, sorumluluğu ve cezayı vurgulayan akılcı bir aydınlanma ideolojisini yaymışlardır.

Devrimler tarihinde entelijansiyanın olduğu gibi, Abbasî devriminde de siyasî liderlik bunların elinde değildi, yalnızca düşünce önderliği onlarındı. Daha doğrusu bu konudaki katkıları geniş ve derindi. Böylelikle, Mutezile'nin Abbasî çağında, toplum ve devlette önemli bir yere sahip olduğunu gorürsek, bu rastlantı eseri olmamıştır. Bu, devrimin hazırlık dönemine açıkça katılmalarının uzantısıdır.

61. İbn Abdrabbih, *el-Ikdu'l-Ferîd*, c. 3, s. 99; Mes'udi, *a.g.e.*, c. 2, s. 313.

Onuncu Bölüm
Sultan (İktidar) İdeolojisi ve Siyaset Fıkhı

1. Abbasî Devrimini Açıklayıcı Kavram Çerçevesi: Tarihsel Blok-Seçkinler ve Halk

Abbasî Devleti'nin kuruluşuyla birlikte, çeşitli alanlarda önemli gelişmeler oldu. Ancak önceki bölümlerde kullandığımız kavram çerçevemizi hiç değiştirmeden ve geliştirmeden olduğu gibi koruduğumuz takdirde, kavrayacağımız yeni veriler belirmiştir. Abbasî Devletinin kuruluşuyla birlikte ortaya çıkan sosyal, siyasî ve düşünsel yeni velilerin kavranması, yalnızca şimdiye dek dayandığımız kavram çerçevemizin unsurlarına yeni içerikler yüklememizi gerektirmez. Ayrıca bu çerçevenin içine, Abbasî devrimiyle eşzamanlı veya sonrasındaki gelişmelerin ortaya çıkardıklarını kavrama gücü veren ve tamamlayan yeni kavramların, Arap siyasî aklının belirleyicilerinden ve görüntülerinden sözedişimize uygun olanı yansıtacak biçimde bu çerçeveye alınmasını da gerektirir. Bu yüzden, bu paragrafı, kavram çerçevemizi yeniden kurmaya ve ona ekleyeceğimiz yeni unsurların içeriğini açıklamaya ayıracağız.

Abbasî devriminden ve devletinden sözederken, kendini zorun'u kılan ilk kavramı "tarihsel blok" (el-kütletu't-tarihiyye) kavramıdır, Çünkü, Abbasî devrimine "Farsların Arap başatlığını karşı başkaldırısı" açısından bakarsak veya bir sava, Arap damgasını vurgulamak veya en azından Arapların rolünü yok sayan abartmaları hafifletmek üzere, devrimin yollarındaki, temsilciler meclisindeki ve ordudaki "Araplar"ın rolünü belirten karşıt bir savla cevap vererek işlere bakma yanlışına dalarsak, büyük bir hata işlemiş oluruz.[1] Fars-Arap ya da Arap/Acem çifti, Abbasî devriminin bütününü kuşatmaz veya kuşatamaz. Bize göre, "tarihsel blok" kavramı, Emevî Devletinin yıkılmasına, Abba-

1. Abbasî devrimini bu türden görüşlerle açıklama konusunda bkz. Hüseyin Atvân, *ed-Da'vetu'l-Abbâsiyye: Mebâdi ve Esâlîb*, Amman, ty., son bölüm.

sî Devletinin kurulmasına yol açan bu tarihî dönüşümü gerçekleştiren güçleri açıklayabilecek biricik kavramdır. *"Tarihsel blok", yalnızca çeşitli sosyal güçlerin bloklaşması, birlikteliği veya ittifakı anlamına gelmez. Aynı zamanda, çeşitli düşünsel güçlerin (ideolojiler...), aynı dava uğrunda, sosyal güçlerle kaynaşması ve ittifakı anlamına da gelir. İşte burada düşünce, yalnızca herhangi bir yapının yansıması veya ifadesi değil, bütün bir yapının parçası olur.* Fiilen olan da işte budur: Değişimde çıkarı olan bütün sosyal güçler; Araplar, mevâlî, Arap kabile önderleri, Fars dihkânları, çiftçiler, sanatkârlar, tüccar, zayıf insanlar, zenginler... Abbasî devrimine katıldı, bütün muhalif ideolojiler, imamet mitolojisi (Alevîler ve Abbasîler), aydınlanma hareketi, fukaha... bu güçlerle işbirliği yaptı.

Böylelikle, bu "tarihsel blok"ta ve onun sayesinde, yalnızca "kabile", "ganimet" ve "akîde" arasında değil, aynı zamanda-zaten durumun gereği de buydu-bu belirleyicilerin her birini oluşturan unsurlar arasında da zorunlu bir uyum gerçekleşti. "Kabile", artık yalnızca, biri ötekine karşı olarak, Yemenliler veya Mudarlılar, Arap veya Acem anlamına gelmez. Bilakis içeriği "Öteki"yle, Emevî Devletiyle belirginleşir. Arap-Acem, yoksul-zengin Emevîlere muhalif bütün güçler, objektif ve sübjektif olarak, Emevîlere karşıt "kabile" oluşturuyordu. Durum, "ganimet" açısından da böyledir. Çünkü artık, yalnızca fey'in ve atâ'nın mevalî askerlerini de katarak "adil dağıtım"ı anlamına gelmez. Ayrıca, müslümandan her Acem'den (Arap olmayan) cizye vergisinin kaldırılması, "haraç toprakları"na sahip olan Araplar için geçerli olanla hareket, yani haraç vergisinden muafiyet ve topraklarını öşür toprağı sayma anlamına da gelir. Böylelikle "ganimet", Emevî maliye siyasetinden ve değişmelerinden zarar gören her grubun ekonomik çıkarı anlamına gelir olmuştur. Aynı şey, "akîde" alanında da söylenebilir. Abbasîler, temel sloganlarında, "rıza Muhammed ailesindendir" propaganda sloganında, "rıza" insanların seçtiği ve razı olduğu anlamına geldiğinden, imamet mitolojisinin pratik siyasî içeriğini,-bu da hilafetin "Muhammed ailesi"nin tekelinde oluşudur-Kureyş meşruluğunun siyasî içeriğini (imamlar Kureyş'tendir) ve "şûra"nın dinî-siyasî içeriğini birleştirmiştir. Bunun yanısıra, Abbasîler, kendilerinden her türlü şüpheyi uzaklaştıracak ve her fırkanın mensuplarını kendine çekecek "kitap ve sünnete göre hareket" sloganını da kullanmıştır. Devrim başarılı olup devletini kurunca, bu "tarihsel blok"u oluşturan çeşitli güçleri yeni bir düzene sokma ihtiyacının belirmesi kaçınılmazdı. Yeni bir düzene duyulan ihtiyacın niteliğini belirlemek için, devletin ve toplumun Abbasî devriminin başlamasından önceki durumunu hatırlatıyoruz.

Daha önce, Hulefâ-i Raşidîn dönemindeki Muhammedî Davet Devleti toplumunun, yalnızca iki gruptan oluştuğunu açıklamıştık: Ümera ve ulema bir grup, asker ve halk öteki grup. Bu ikisi dışında, özel bir yere konabilecek hiçbir şey yoktur. Muaviye'yle birlikte "Siyaset" Devleti kurulunca, ümera bir grup, ulema öteki (doruktaki) grup oldu; asker bir grup, halk öteki (temeldeki) grup durumuna dönüştü. Emevî çağında durum, toplum piramidinin dikey biçimde bölünmesi yönünde gelişti. Ümera ve asker, yani o günkü siyasî toplum (devlet) bir grubu, ulema ve halk veya sivil toplum (muhalif güçler) öteki grubu oluşturdu. Abbasî devriminin başlaması ve sözünü ettiğimiz "tarihsel blok"un oluşumuyla birlikte, siyasî ve askerî organ olarak Emevî Devletinin dışında kalan bütün güçler, dayanakları Ümera (imam ve ehl-i sünnet), ulema, asker ve halk olan "tek grup"u oluşturmaya başladı. Devrim zafer kazanıp devletini kurunca, *yeni durum, muhalif güçlerden bir devlet kurulacak biçimde bu unsurların düzenlenmesini zorunlu kıldı.* İşte burada, devletin mantığı, bu gibi durumlarda hep olduğu gibi devrimin mantığına başat oldu. Açıktır ki, devrimin ortaya çıkardığı ve tarihsel blokun içinden doğan bu yeni durumun, yalnızca ve daha önce kullandığımız biçimde "kabile" kavramım kapsaması imkânsızdır. Öyleyse, bu kavramın yeniden kurulması gerekir.

Gerçekten de Abbasî çağını ve ondan sonraki çağları, niteleme kelimesinin bilimsel anlamıyla (sözgelimi dilbilimde ve fizyolojide kullanılan biçimde), İslamda toplum ve devletin gelişim tarihinin önceki üç gözleminde yaptığımız gibi, üç belirleyicinin (kabile, ganimet ve akîdenin) kullanılmasıyla nitelenmesi mümkün değildir. İlk Abbasî çağının sonlarından itibaren üçüncü yüzyıl) beliren yeni tarihî veriler, "merkez" devleti (Bağdat, Kurtuba, Fas veya Kahire'yi başkent edinen devlet) ile "çevre" devletini, ister şu yörede veya bu çevrede bağımsız kalan devlet olsun, ister merkezî devlet içinde yeni bir devleti oluşturmak üzere hilafet içinde gelişen devlet olsun, birbirenden ayırmamızı gerektirir.

Buradaki "merkez devleti" ile "çevre devleti" arasındaki ayrım, zorunlu ve etkili bir ayrımdır. Çünkü, Abbasî devletinin, kurulmasıyla birlikte, İslam'da devletin, zamana dek bilinen Emevî devlet modeli ile Hulefa-i Râşidîn Devleti modelinden pekçok yönüyle ayrılan yeni bir model ortaya çıktı. "Emevî modelinde devletin temeli "kabile", "gamnet" ve "akîde"de doğrudan biçimde, mücadele ve en güçlü meşruluk; "kabile" düzleminde Kureyş meşruluğu, "ganimet" düzlemsinde siyaseti bir tür yüceltmenin yanısıra siyasî atâ veya "akîde" düzleminde dînin doğrudan ideilojik kullanımı biçiminde, bir siyaset uygula-

maya dayanır. "Abbasî modeli" ise siyasî yapının ve piramidin iki yapıyla; yüzeysel ve derin yapılarla örgütlenmeliyle belirginleşir. Derin yapı, daima üç belirleyiciyi, "son belirleyici"si şartlara göre dönüşümlü olan "kabile" "ganimet" ve "akîde"ye bağlı kalır. Yüzeysel yapı ile kavram, çerçevemize iki yeni kavramı,"seçkin" ve "halk" kavramlarını almamızı gerektirir. Bu iki kavram, ortaya çıkan ve Arap siyasî aklının yapısını yeniden kurmada (yazımı, belleklerinin ve dayanaklarının belirlenişi) önemli rolü olacak bir dizi gelişmeyi anlamak istersek, kullanılması kaçınılmaz iki etkili kavramdır.

Hiç kuşkusuz, "seçkin" ve "halk" sözcükleri, Abbasî Devletinden önce, farklı iki sosyal parçayı göstermek üzere kullanılmıştır. Ancak bu iki sözücüğün anlamı, çoğunlukla, sözlük anlamından öteye gitmiyordu. İki sözcük, terim veya karvram gücü taşıyan siyasî-sosyal terim durumuna, ancak Abbasî çağının başlarında dönüşebildi. Bu çağda, iki sözücük, yalnızca iki sosyal parçayı değil, her birinin otoritesi, sosyal ve düşünsel özel gelenekleri olan ve her biri ayrı ayrı ve çeşitli yönlerde, sosyal piramidin doruğuyla, halifeyle (genel olarak "emir"le; sultan ve valiyle) ilişki içine giren iki sosyal statüyü de gösterir oldu. İki kavram, hem siyasî söylem alanında, hem de "devrim" devletinin kuruluşuyla birlikte yeni sosyal gerçek alanında, daha önce kendisini toplum sathında açık bir "gerçek" olarak göstermeyen yeni bir gelişimi ifade edici nitelikte ortaya çıkmıştır. *Gerçekten de, sosyal piramide, temel unsurlarını "seçkin" ve "halk"ın yanısıra "emîr"in oluşturduğu yeni bir yapı üstün gelmeye başlamıştır.* Eşyayı adlı adınca anlatmak ve "insanları ait oldukları yerde göstermek" için bu iki "terim" zorunluydu. "İnsanları ait oldukları yerde göstermek", eski ve orta çağlarda, "adalet" görüntülerindendi, hatta siyasî/sosyal alandaki adaletin ta kendisiydi. Abbasî devriminin zaferiyle birlikte, üç açık ve belirgin statü vardı: Halifenin statüsü; ümeranın ailesinden, vezirlerden, ulema, fukaha, kabile reisleri ve büyük tüccardan oluşan devlet büyüklerinden oluşan grubun statüsü. Bunlar, "seçkinler"i oluşturuyordu. Bundan sonra öteki insanlar geliyordu, onlar da "halk"tı. İnsanların dördüncü sınıfı, "ordu"ydu, onların başkanları "seçkin", genel olarak askerleri "halk" statüsündeydi. Öyleyse üç statü vardı, bunlar şu şekilde sıralanabilecek sosyal-siyasî sıradiziminden ibarettir: Dorukta halife, ortada seçkinler (menzile beyne'l-menzileteyn), piramidin tabanında halk. Bu üç statü sahibi arasında, kimi değişimler çerçevesinde oturmuş, bir dizi ilişki vardır. İşte böylece sosyal pirimidin "yüzeysel yapısı" oluşturulur. Biz bunu, kelimenin bayağı anlamıyla değil, böyle bir durumda "siyasî şuuraltı"nın mensup olduğu ve ilişkilerin üç değişkenle, "kabile", "ganimet" ve "akîde"yle

belirlendiği toplumun "derin yapısı" adını verdiğimiz, ardında dolaylı başka bir verinin bulunduğu doğrudan veri anlamında, "yüzeysel" olarak niteliyoruz.

Öyleyse, bu sınıflamaya, "kavram"ın dile getirdiği gerçek veriyle ilişkisi açısından bakarsak, Abbasî çağındaki tasnif aracı olarak seçkin/halk çiftinin, sosyal ilişkilerin, dolayısıyla "kabile" toplumundaki durumdan farklı, düşüncenin gerçekle ilişkisinin bir türünün doğuşunu yansıttığını söyleyebilirim. Çünkü, "kabile" toplumunda ilişkiler, genel bir çerçeve olarak kabileden boylara (batın, fahz, aşiret...) dairevî biçimde yer alır. Bu dairelerden her biri, yapısındaki "çadır"a benzer: Ortada çadırı yükselten ve onunla var olan bir ortadirek vardır. Çadırı çevreden saran ve onu rüzgar, yağmur gibi "dış" etkilerden koruyan yarı direkler vardır. Ayrıca, çadırın kapsadığı "eşya" vardır. Ortadirek, kabile şeyhi yerindedir. Yarı direkler, atlı ve kahramanlar yerindedir. "Eşya" ise, bireyleri ve mülkleri yerindedir. Bunlann, hepsi bir tek düzlemde yer alır. Ayrılık, konumla değil, görev ve sorumlulukla ilgilidir. Öyleyse, "kabile" toplumunda, seçkin ve halk yoktur; kabile şeyhi ve atlıları vardır (bunlar kabile bireyleridir).

Arap "kabile" toplumu, İslamın zuhuruyla birlikte çatlamaya başladı. Muhammedî davetin Mekke döneminden itibaren, doruğunda Hz. Peygamber'in (s.a.v.), çevresinde "sahabe"nin yer aldığı, yeni bir sosyal piramit oluşmaya başladı. "Sahabe", daha çok "seçkinler"e benzer. Ancak, kelimenin terim anlamıyla "seçkin" değildiler. Çünkü bu anlam "halk"la karşılıklı çift biçiminde yer alma yoluyla belirlenir. "Sahabe", "halk"ın karşısındaki "seçkinler" değildi. Onlar, İslama hizmette başkalarından daha fazla rolü bulunan ilk müslümanlar oldukları için "sahabe"dir. Bu terim, sosyal, siyasî ve dinî gerçeği anlatageldi. Hulefa-i Raşidîn döneminde "sahabe", "ehlu"s-sâbıka ve's-suhbet", "ehlul-hal ve'l-akd" ve "ehlul-ilm bi'd-din" idi. "Kabile" toplumunun üstünde yer alan, onun tasniflerine, ayrımın ve iç sıradiziminin dayandığı değerlendirmelere boyun eğmeyen bir topluluktu. Çeşitli kabilelerden veya kabileleri olmayanlardan oluşuyordu. "Kabile", toplum hayatında şu ya da bu şekilde hazır bulunsa ve uyarıcı veya harekete getirici bir münasebet ortaya çıkınca hükmünü yürütse de, Medine Devleti toplumunda resmî tasnifin temeli, kabile tasniflerini aşıyordu (Muhacirler, Ensar, es-Sabikûne'l-Evvelün, Ehlu'ş-Şûra...). Böylelikle de "ümera ve ulema" bir grup oldu. Emevî Devletinin kuruluşuyla birlikte, ümera ulemadan ayrılmış, ümera ve askerler (askere alınan kabilelerden oluşur) devletin siyasî toplumunun oluştuğu bir grup durumuna gelmiştir, Emevî halifesi kabile şeyhinin yerini almıştır, seçkinleri, esasen devletin sa-

hib'i kabile şeyhlerinden oluşuyordu. *Dolayısıyla, onlar "ehlül-halife" (halifenin çevresi)dir. "Halk"ın karşısında yer alarak değil, onun yakınında ve yakını olmakla belirginleşir. Çünkü bu seçkinlerin dışında yer alan herkes "halk"tan sayılmazdı.*

Belirgin bir grup olarak "seçkinler"in ortaya çıkışı, genellikle yaptığı bir işle, özellikle çiftçilik, zenaatkârlık vb. meslekî işlerle yaşayan herkesi kapsayan toplumun geniş bir kesimi olarak "halk"ın varlığını gerektirir. Bu, genellikle ancak "kent" toplumunda (kabile karşılığı) olabilir. "Halk", Dımaşk, Kûfe, Basra gibi çevre eyaletlerde ağırlık kazanmaya başlayan bir grup olarak ortaya çıkışıyla ve aynı şekilde, Faris ve Horasan'da "ehlu'l-kabâil" (kabileliler) ve "ehlu'l-kurâ" (köylüler) tasnifinin ortaya çıkışıyla birlikte sosyal bir statü olarak belirmeye başlamıştır. Fırkaların ve hiziplerin ortaya çıkışı, aydınlanma ideolojisinin yayılmasıyla birlikte, Abbasilerin gizli örgütlenmelerinin ve başkalarının meslek erbabını saflarına girmesiyle birlikte; bizzat devrim işleminin bir parçası olarak kabile tasniflerine "sıçrama" işlemi başlamıştır. İşte bu durum, yeni devletin kuruluşundan ve bir "katılma" türü olarak idarî alana (Arap olan ve olmayan vezirler ve valiler), askerî alana (Horasanlı, Arap, Türk gibi çeşitli kavimlerin bölükleri) ve ekonomik alana (yabancı müslümanlardan cizyesin kaldırlılması, mevalînin atâ'ya katılması...) dayanması, üyeleri arasındaki ilişkiler "insanları ait olduğu yere vermek" işlemine başat olmaya başlayan ilkeye dayalı sosyal bir statü olarak seçkinler "sınıfı"nın belirmesine yol açmıştır. Bu ilkeyi, şu ünlü cümle dile getirir: "Her kavmin şereflisi, her kavmin şereflisine benzer". Madalyonun öbür yanına göre bu, her kavmin halkı, öbür kavmin halkına benzer. Böylelikle sosyal bağ, yeni bir "soy" biçimine dayanmaya başlamıştır. Bu da, "kavmin şereflisine" veya halka mensup oluştur. Böylece toplum, piramit biçimine dönüştü. Dorukta halife, ortada seçkinler, altta halk olmak üzere üç statüden oluştu.

Kavram çerçevemizi bir yandan yüzeysel ve derin yapı, öte yandan seçkinler ve halk çiftleriyle zenginleştirdikten sonra, şimdi kendisini zorunlu kılan soru şudur: Araştırma konusu olan "Arap siyasî aklı: belirleyicilerin ve görünleri" alanında bu kavram çiftlerinin önümüze açtığı yeni ufuklar nelerdir? Cevap şu: Belirtilen kavramlar sayesinde düşünce ve araştırma konuları olarak bize kendisini zorunlu kılan dört yeni veri var: *"Seçkinler" statüsünün üstünde bir statü olarak halife nasıl belirginleşir? Bir yandan halife, öte yandan "halk" arasında bir statü olarak "seçkinler"in rolü nedir? "Halk"ın durumu, bir yandan kendi muhayyilesi, öte yandan "seçkinler"in ideolojisi içinde nasıl belirlenir? Son olarak, yüzeysel yapı ile derin yapı arasındaki ilişkiler, özellikle çatışma, isyan ve başkaldırı dönemlerinde nasıl belirlenir?*

Dört soru; hayır, dört araştırma alanı. Tam anlamıyla inceleyeceğimiz savında bulunamayız. Bu, kitabın elverişli olmadığı bir hacim gerektirir. Öyleyse, bu bölüm'deki bütün amacımız, temel içeriklerinin genel bir gözlemi ve bazı modellerinin sunulması sonucunda, bu soruların ince bir sınırlamasını yapabilmek. O zaman ilk soruyla başlayalım.

2. Abbasi Halifesinin Statüsü

Hulefâ-i Raşidîn döneminde ve Emevî çağında halife, "seçkinler" içinde, yani aralarında yer alışıyla, yalnızca bir üye sayılıyordu. Hulefa-i Raşidîn döneminde halife, danışmadan sonra "bey'at'le atanan, "sahabe"den biriydi. Bey'at edildikten sonra, Ebu Bekir'in okuduğu ilk hutbede durumu belirtilir: "Ey insanlar! Sizin iyiniz olmadığım halde, başınıza geldim, iyi olursam, bana yardım ettin. Kötü dursam, beni doğru yola getirin."[2] Umeyye oğulları döneminde, halifenin "durum"u, özü itibarıyla kabile şeyhinin "durum"undan farklı değildir, insanların saygısını kazanır, ama takdis (kutsama) görüntülerinden biriyle olmaksızın. Seçkin ve halkla görüşür, hem "bedevî Arap'tan, hem de "kavmin efendisi"nden en kaba sözü dinler. Öteki şeyhlerden, yalnızca "deneyim"le farklılaşır. Burada "deneyim", "kabile", "ganimet" ve "akîde" konularının her birinde iyi siyaset yapmak anlamına gelir. Muaviye, Medine'de okuduğu hutbede bunu dile getirmiştir: "Beni en iyiniz görmeseniz bile, ben sizi en iyi yönetecek kişiyim."[3] Emevî halifeleri, "halifetullah" (Allah'ın temsilcisi), "imâmulhuda" (doğruluk önderi) gibi iddialı sanlar almakla birlikte, ne "kabile", ne de "akîde" düzleminde, bunlara "hukukî" bir nitelik kazandırmamıştır. Büyük olasılıkla, bu sanları onlara, şairler veriyordu. Bu, "akîde" konusunda siyaset yapmanın bir unsuruydu.

Abbasî çağında halifenin durumu, tamamen farklıdır. İmamet mitolojisinin Emevî döneminde "imamla ilgili oluşturduğu birim, Abbasîleri iktidara getiren "tarihsel blok"un semasında hazırdı. Bilindiği gibi, onların da hakları konusunda, daha önce işaret ettiğimiz *(Sekizinci Bölüm, 6)* aşırı giden bir topluluğu (Râvendiyye) vardı, imamet mitolojisinin çizdiği "imam" portresini şiî niteliğini atıp, yerine sünnî niteliği geçirerek korudular. Böylelikle, bizzat Abbasî devriminin "geleneği" gereğince "halife'nin statüsü, "seçkinler" statüsünün dışında kalan ve onu aşan bir statüdür. Abbasîlerin gerçek rakipleri duru-

2. Taberî, *Tarih*, c. 2, s. 337-338.
3. Bu hutbeyi önceki bölümde çözümlemiştik (2. Paragraf).

mundaki amca oğulları Alevîler; "insanları ait olduğu yere vermek" ilkesi gereğince, "seçkinler" statüsünde ve onun başında yer aldığından, Abbasî halifesine düşen, statülerinin, rakipleri Alevîlerin statülerinden üstünlüğünü ortaya koymaktı. Onlara düşen, yalnızca bir "iktidar" olarak otoritelerinin değil, aynı zamanda daha önce talepte bulunan, bu uğurda büyük fedakarlıklar gösteren ve Kerbela faciasının yalnızca biri olduğu pekçok sıkıntıya maruz kalan amca oğulları Alevîlere karşı hilafete liyakatlerinin de meşruluğunu araştırmaktı.

Öyleyse durum, siyasetin yeni bir tür yüceltilişini gerektiriyor: Kendisini "kabile" cebrinin dinî bir çevirisi olarak kaza ve kadere dayandıran Emevî cebir ideolojisi, artık yetersiz kalıyordu. "Kaza ve kader"in, Emevîlerin üstün geldiği ve Hasan bin Ali bin Ebi Talib'i hilafetteki hakkını Muaviye'ye devretmeye yönelten güce teslim olmaya insanları yöneltmeye yetiyordu. Ama "şimdi" Abbasî halifesiyle birlikte, henüz rakip yenilmemişti ve vazgeçmemişti. Aslında davanın sahibi o idi. Öyleyse, öncelikle amca oğulları Alevîlere karşı Abbasî hilafetinin meşruluğunu kanıtlayan, ikinci olarak halifenin statüsünün, bütün parça ve gruplarıyla "seçkinler"in statüsünden üstünlüğünü açıklayan yeni bir söylem gerekliydi. Birinci görevi, bu paragrafta göreceğimiz üzere, bizzat ilk Abbasî halifeleri yapmıştır. İkinci görevi ise, daha sonra göreceğiniz üzere kâtipler, kelamıcılar ve fukaha gibi "seçkinler"in ideolojisini üstlenmiştir.

İslâmda, Benî Saide Sakîfesi'nden itibaren meşruluk, devletin meşruluğu, hem "kabile", hemde "akîde"yle belirleniyordu. Ebu Bekir, bir yandan; "Araplar, Kureyş'in yalnızca bu kolunu kabul eder"; öte yandan da Mekke veya Medine döneminde olsun İslâmda en üst konumda oluşu temeline göre seçildi. Muavîye; iktidarının meşruluğunu, kabile açısından Kureyş meşruluğuna "akîde" açısından daha önce açıkladığımız üzere "Allah'ın kaza ve kaderi"ne dayandırdı. Kureyş kollarından oluşları dolayısıyla aslında "Kureyş meşruluğu"na sahip olan Abbasî halifelerine düşen, "akîde" düzleminde hilafete amca oğulları Alevîlerden daha layık olduğunu kanıtlamaktı. Bu, ilk halîfelerin yaptığı işti. İslamda ıktidar, Muaviye'den itibaren soydan devirli (virâsî) olduğundan, meşruluğunu kanıtlamak devletin yalnızca kurucusunun görevi oldu. Onun halefleri ise, bunu ondan devraldılar. Abbasî devletinin kurucusu hilafetteki miras hakkını kanıtlamayı başardığına göre bu görevini kolaylaştıracaktır. Alevî rakipleri, "soydan devir" ilkesini eleştiremez; çünkü imamet teorileri, bütünüyle bu ilkeye dayalıdır.

Ebul-Abbas es-Seffâh[4], Abbasî Devletinin ilk kurucusuydu. Ancak; göreve gelişinden dört yıl sonra öldüğü için (h. 132-139), dönemi çok kısa sürdüğünden kardeşi ve sağ kolu Ebu Cafer el-Mansur'a (h. 136-158) düşen, kuruluş işlemini sürdürmekti. Bunun için, "meşruluk" söylemi hazırladı, hatta hutbelerinde ve mektuplarında belirleyici olan buydu. Ebu'l-Abbas es-Seffah'ın bey'atten sonraki ilk hutbesinde şunları okuyoruz: "Kendisi için İslâm'ı şeref ve yücelik için seçen, bize onu seçen, bizimle onu destekleyen, bizi onun ehli, sığınağı barınağı ve temeli yapan, bize takva sözünü yükleyen bizi ona lâyık ve ehil kılan; bizi Rasulullah'ın (s.a.v) yakını olarak seçkinleştiren, onun atalarından, soyundan ve kaynağından yaratan Allah'a hamd olsun." "Yakınlık" meşruluğu konuşmasını sürdürerek, Kur'an'dan da, ayetlerin tanıklığına başvurur: 'Allah bizi İslâmın ve müslümanların yüksek bir yerine getirdi. Müslümanlara, onlara okunan bir kitap indirdi. *"Ey peygamberin ev halkı! Şüphesiz Allah sizden kusuru giderip sizi tertemiz yapmak ister."* (Ahzâb, 33/33), *"Ben sizden buna karşı yakınlara sevgiden başka ücret istemem."* (Şûra, 42/23), *"Yakın akrabanı uyar"* (Şuara, 26/214), *"Allah'ın peygamberine, kent halkından fey (ganimet) olarak verdiği, Allah'ın, peygamberinin, yakınların ve yetimlerindir."* (Haşr, 59/7), *"Bilin ki ganimet olarak aldıklarınızın, beşte biri Allah'ın, peygamberin, yakınların ve yetimlerindir."* (Enfal, 8/41), Allah insanlara bizim erdemimizi bildirmiş, onlardaki hakkımızı ve sevgi borçlarını belirlemiş, bize ikram ve ihsan olarak fey ve ganimeti bolca vermiştir..."

Açıktır ki, "kabile" ile "akîde"yi, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yakınlık ile Ehli beytten kiri gideren, onları tertemiz yapan, başkalarına değil de Hz. Peygamber'in ailesine ve yakınlarına fey ve ganimetten pay ayıran ilahî "irade"yi birleştiren tamamen yeni bir söylem karşısındayız. Bundan sonra, şunu sormamız kalıyor: Niye Alevîler değil de Abbas oğulları ehl-i beyttendir? Ebu'l-Abbas es-Seffâh, bu soruya okuduğu hutbede şöyle cevap veriyor: "Sapkın Sebeiyye (Alevî yandaşları), bizden başkasının (Alevilerin) riyaset, siyaset ve hilafete bizden daha lâyık olduğunu savundu. Ama bu, boşa çıktı. Neyle ve niçin ey insanlar! Allah insanları, sapıttıktan sonra bizimle hidayete erdirdi... Bizimle

4. Ebu'l-Abbas Abdullah bin Muhammed bin Ali bin Abdillah bin Abbas'a es-Seffah sanı verilmiştir. İncelediğimiz hutbesinde bu sanı kendisi kullanmıştır: "Ben seffah mubîhim", yani hazinelerinde hiçbir şey bırakmayacak ölçüde cömert. Ancak bu san, daha sonra, Emevîlerin ve devletine düşman olanların kanını döktüğü için, "kan dökücü" anlamına dönüştürülmüştür. Cafer, el-Mansurdan küçük olmasına rağmen hilafet ona verilmiştir. Çünkü Mansur'un anası, ümmü veled (aslen câriye) idi, Ebu'l-Abbas'ın anası ise özgür Araptı.

hakkı üstün kıldı, bâtılı yok etti."[5] Burada da ilâhî iradeden dayanak arıyor: Hilafet haklarını geri almakta ehl-i beyti, defalarca başarısız olan Alevîlerin eliyle değil, Abbas oğullarının eliyle başarıya ulaştıran işte bu ilahî iradedir.

Ebu Cafer el-Mansur, bu meselede "her şeyi yerli yerine oturtma" görevini üstlenecektir. Bunu, Abbasîlere karşı isyan için çalışmaya başladıktan sonra hapse atmak üzere Abdullah bin Hasan bin Hasan bin Ali bin Ebî Talib ve ehl-i beytini h. 144'te Medine'den Kûfe'ye naklettiğinde, okuduğu hutbede yapmıştır. Ebu Cafer el-Mansur, devletin "kabile"si ve ordusu olan Horasan halkına okuduğu hutbede, onlara için "gerçeğini bildirmek zorunda olduğundan, şunları söyledi: "Ey Horasan halkı! Siz bizim yandaşımız, yardımcımız ve devletimizin sahibisiniz. Bizden başkasına bey'at etmiş olsaydınız, bizden daha iyi olana bey'at etmemiş olurdunuz. Ali bin Ebî Talib'ten olan bu ehl-i beytimi terkettik Tek olan Allah'a yemin olsun ki, hilafet konusunda, onlara az ya da çok bir şey bırakmadık. Onlar içinden Ali bin Ebî Talib çıktı, yüzüne gözüne bulaştırdı, hakemler onun aleyhine karar verdi. Ümmet ondan ayrıldı. Birlik ona karşı bozuldu. Yandaşları, yardımcıları, arkadaşları, dostları ve güvendikleri ona başkaldırıp kendisini öldürdü..." Böylece Ebu Cafer el-Mansur, Alevîlerin hilafeti geri almaktaki başarısızlığını eleştiriyor, Hasan, Hüseyin ve Zeyd bin Ali bin Hüseyin'in girişimlerine ve Emevîlerin onları alt etmesine işaret ediyor. Horasan halkına şöyle sesleniyor: "... Allah sizi bize yandaş ve yardımcı olarak seçti. Şerefimizi ve İzzetimizi sizinle diriltti, ey Horasan halkı sizin sayenizde batıl ehlini defetti, halkımızı üstün kıldı; peygamberimizden mirasımızı bize geri verdi. Hak yerini buldu, ışığını seçti, yandaşlarını üstün kıldı,"[6]

"Kabile" ve "akîde"yi çeşitli alanlarda birleştiren yeni bir söylem. Birinciyi, "ilahî irade" aracılığıyla, ikincinin içine yerleştiriyor. Hz. Peygamber'e yakınlığı, ehl-i beyti kirden arındırmak ve başkalarına değil de onlara fey ve ganimetten pay ayırmakta ilahî irade aklıyor. Ehl-i beytin öteki tarafının değil de Abbas oğullarının hilafeti hak edişleri, miraslarını, *Hz. Peygamber'in hilafetteki mirasını kendilerine iade etmek konusunda yalnızca ilahî iradeyi uygulamak üzere Allah'ın seçtiği Horasan halkı eliyle gerçekleşti*. Alevîler, Hz, Peygamber'in (s.a.v.) kızından çocukları savıyla, başkaları değil de onların hakedişi bir yana, bu mirastaki paylarını savunmaya bile boşuna uğraşıyor. Abbasîler, İslâm hu-

5. Taberî, *a.g.e.*, c. 4, s. 346.
6. Taberî, *a.g.e.*, c. 4, s. 435.

kukundaki miras kanununa sarılıyor. Böylelikle, babasını ve ehl-i beytini tutuklamalarının ve Kûfe'de hapse atmasının ardından Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye (Muhammed bin Abdillah bin Hasan bin Hasan bin Ali bin Ebi Talib) bu sebeple isyan edip Abbasî'leri tanımadığını ilan edince, Ebu Cafer el-Mansur ona eman (can güvenliği) verdiği, dönüp tövbe ederse bol atâ vermeyi vadettiği bir mektup yazdı. Muhammed en-Nefsu'z-Zekiyye şu cevabı verdi: "Sana; bana verdiğin gibi, eman veriyorum. Çünkü, hak bizim. Bu işi bizimle yola çıkarak iddia ettiniz. Atâmız Ali vasiydi, imamdı. Çocukları sağken, onun kamu yönetimi hakkına siyaseten nasıl mirasçı oldunuz?.. Allah bizi seçti, bizim için seçti. Babamız peygamberlerden Muhammed'dir (s.a.v.)... Kadınlardan onların en hayırlısı, cennet kadınlarının efendisi, Fâtıma'dır."[7] Ebu Cafer el-Mansur, ona şu cevabı verdi: "Sözün bana ulaştı, mektubunu okudum. Gördüğüm şu: Cufât ve kavgacıları saptırmak için, kadınların akrabalığıyla övünüp duruyorsun. Allah, kadınları ne amcalar ve babalar gibi, ne de asabe ve ulu'l-erham (evliya) gibi (mirasçı) yapmıştır. Çünkü Allah, amcayı baba gibi görmüştür... Rasulullah'ın (s.a.v.) çocukları sözüne gelince, Yüce Allah kitabında şöyle buyurur: *"Muhammed, sizden birinizin babası değildir."* (Şuara, 26/227). Siz, onun kızının çocuklarısınız. Bu yakın bir akrabalık. Ancak bu, bütün mirası alamaz. Vilayeti (veliliği) miras almaz. Ona (Fatıma'ya) imamet caiz değilken, imamete mirasçı nasıl olunur?"[8]

Öyleyse biz burada, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yakınlığa dayalı, ama "vasiyet", "gizli ilim" veya imamet mitolojisinin dayandığı başka hiçbir şeyin aracılığı olmaksızın, meşruluk meselesinin yeni bir kuruluşu karşısındayız. Burada aracılık, "Allah'ın iradesi"yle gerçekleşir. Allah; peygamberliğin Muhammed'de olmasını, mirasçısının da amcası Abbas olmasını irade etmiştir. *Öldüğünde bu amca sağdı. Peygamberin Fatıma'dan başka çocuğu yoktur. Kız, amcanın mirasçılığını engellemez. Bilakis, kendisine ayrılan payı olmakla yetinir. Allah, ehl-i-beytin hakkını geri alma girişimlerinde Ali ve oğullarınının başarısız, Abbas oğullarının ise başarılı olmasını irade etmiştir.* Çünkü, haklarını belirleyen ve geri alan Horasan halkını onlara yandaş olarak hazırlamıştır. Açıktır ki, *Allah'ın iradesine bu türlü dayanma, Emevî cebrinden tamamen farklıdır.* Çünkü Emevî teorisi,

7. Taberî, *a.g.e.*, c. 4, s. 431.
8. Taberî, *a.g.e.*, c. 4, s. 432. Açıktır ki Ebu Cafer el-Mansur, burada İslâm hukukunun belirlediği şekliyle, mirasçılık kanununa dayanıyor. Rasulullah, amcası Abbas sağken ölmüştü. Dolayısıyla Abbas, amcaoğlu Ali'den mirasçı olmaya daha lâyıktır. Kızı Fâtıma ise sadece payını alır, bütün mirası alamaz.

kaderin imameti tamamen onlara vermesi, daha önce açıkladığımız gibi *(Dokuzuncu Bölüm, 2)*, Ali ve yandaşlarıyla Sıffîn'de savaşmayı da kaderin onlara mecbur etmesi savına dayanır. Cebir düşüncesini, önce iktidarı ele geçirmelerini meşrulaştırmak, ikinci olarak sorumluluktan kaçmak için kullanımışlar, bütün işlerini Allah'a nisbet etmişler, böylelikle halifelere hiçbir ceza gerekmeyeceğini savunmuşlardır.

Ebu Cafer el-Mansur'a gelince, ne kaza ve kadere, ne de Allah'ın önceki bilgisine değil, bilakis, Allah'ın irade ve ihtiyarına dayanır. Sonuç şudur: *Halifenin iradesi, Allah'ın iradesindendir; o Allah'ın iradesiyle hareket eder veya Allah'ın iradesi onun aracılığıyla tecelli eder*, hiç farkı yok. Ebu Cafer el-Mansur bu yaymacayı, Arafat günü okuduğu hutbede açık ifadelerle dile getirmiştir: "Ey insanlar! Ben yeryüzündeki "sultanullah"ım (Allah'ın otoritesi). Sizi onun yardımı ve desteğiyle yönetirim. Ben onun fey'inin (ganimetinin) bekçisiyim. Onun iradesiyle hareket ederim. Onun iradesiyle fey'i bölüştürürüm. Onun izniyle veririm. Allah beni fey'e kilit yapmıştır. Atâlarınız, fey'inizin bölüşümü ve erzakınız için beni açmak istediğinde, açar; kilitlemek istediğinde, kilitler. Ey insanlar! Bu şerefli günde Allah'a yönelin ve beni doğruya eriştirmesini, size merhamet etmemi ve iyilik yapmamı, atâlarınız ve erzakınızı adaletlice bölüştürmem için beni açmasını isteyin. O, duyar, karşılık verir."[9]

Halife, "yeryüzünde sultanullah"tır; sultan, güç demektir, öyleyse halife, Allah adına yürüten güçtür. Mecbur değildir, bilakis özgür bir iradeyle hareket eder. Halifenin iradesi, Allah'ın iradesinden olduğuna göre, irade özgürlüğü Allah'ın irade özgürlüğünü yansıtır ve insanlar arasında onu somutlaştırır. Halifeden birşey isteyen, Allah'a dua etsin.

Abbasilerin, Emevî cebrine dayandıkları kabul edilemez. Zaten onlar, Emevî cebir ideolojisine karşı ortaya çıkan aydınlanma hareketi içinde yaşamış ve hareket etmişler, insanın kudret, irade ve gücünü kabul etmişlerdir. Her zaman olduğu gibi, devrimin mantığı, devrini zafere erişince, yerini devletin mantığına bırakır. O günkü devlet mantığı, yöneticinin sorumluluğu ilkesine tahammül edemezdi. Bunun için, Ebu Cafer el-Mansur, iradesini, Allah'ın iradesinin ifade ve uygulaması kılmak suretiyle, kendini sorumluluktan ayrık tutmaya yönelmiştir. Böylece, iki hedefi gerçekleştirdi: 1) Sorumluluktan kurtulma, 2) Halifenin mertebesini, "yeryüzünde sultanullah" mertebesine yükseltme. Öy-

9. Taberî, *a.g.e.*, c. 4, s. 533.

leyse halife, dengi olmayan bir konumdadır. O, ne "seçkinler"den biridir, ne de "âlu'l-beyt" bireylerinden biridir; bilakis, yeryüzünde ve kullarına karşı sultan kılmak üzere Allah'ın iradesinin tertemiz kılmak istediği bu aileden Allah'ın seçtiği bir kişidir.

Öyleyse halifenin konumu, seçkinlerin değil, Allah'ın konumuyla ilgilidir. "Seçkinler"in ideologları, halifenin konumunu teorik düzeyde ele alacaktır: Bir grubu, Farslardan nakledilen Fars siyasî edebiyatını kullanacaktır. Bir bölümü, Emevi çağında aydınlanma hareketinin başlattığı yüceltilenin yönetmesi işlemini sürdürecektir, ama devrim mantığının yerini alan devlet mantığına hizmet eden yönde. Üçüncü bir grup ise, siyaset hukukunu üstlenecektir; ama "medine-i fazıla" ideolojisi açısından olması gereken siyaset değil, bilakis gerçeğin gerektirdiği ve halifenin geliştirdiği şekilde siyaset, yani fukahanın fetvasını bekleyen bir dizi "nevazil" (sorunları olarak siyaset.) Öyleyse konu, İslam'da siyasî söylemin üç türü veya düzlemiyle ilgilidir: 1) Sultan ideolojisi, 2) Siyasî içeriğinde "yüce söz" (celîlu'l-kelâm), 3) Siyaset fıkhı. Bundan sonraki paragrafta, İslâm'da siyasî söylemin bu türlerinin yoğun bir tasvirini sunmaya çalışacağız. "el-Adabu's-Sultaniyye" konusundaki yazılarıyla, "seçkinler"den "kuttab" grubunun yaydığı ideolojik içerikle başlayalım.

3. Sultan İdeolojisinin Fikir Babaları: Câhız ve İbnu'l-Mukaffa

Câhız'a nisbet edilen *et-Tâc* adlı kitabın Fars (İran) hükümdarının yanındaki nedim ve mugannilerin mertebelerinden söz eden bölümün hemen basında şu ifadeler yer alır; "Acem (Fsırs) hükümdarlarıyla başlayalım. Çünkü bu konuda ilk, onlardır. Biz de mülk memleket kanunlarını seçkinlerin ve halkın dizilisini, halk yönetimini, her tabakanın ait olduğu yerde bulunuşunu ve durumunu olduğu gibi kabul etmeyi onlardan aldık"[10]

Gerçekten de Arap kültüründeki sultan ideolojisi, genellikle Fars Sultan (siyaset) edebiyatından nakledilmiştir. Burada kendimizi, çok önemli bir sorun karşısında buluyoruz: Belirli bir ortamda doğmuş belli bir ideolojinin, kendisi aracılığıyla verilerini ve keşiflerini anlatma amacıyla başka bir topluma taşınması soru-

10. Câhız'a nisbet edilen *Kitabu't-Tâc*'ın ona ait oluşundan pekçok araştırıcı kuşku duyar. Biz ne kitaptaki hâkim yönelifte, ne de ifade ve cümlelerinde, bu kuşkuyu haklı kılacak bir şey göremiyoruz. Burada, Fevzi Atvî'nin *Kitabu't-Tâc fî Ahlâki'l-Mülûk* adıyla yaptığı yayıma dayanıyoruz. (Beyrut 1970).

nu. İlk Abbasî çağında olan, çağdaş Arap coğrafyasında olan ve olmaya devam eden budur: İlk Abbasî çağında, Arap-İslâm toplumu gerçeğinin ve o günkü gelişim yönünü anlatmak üzere sultan ideolojisi, Farslardan taşınmıştır. Şimdiki çağda ise, biz Araplar, bizdeki sınıfların beklentilerini anlatmak üzere, modern ve çağdaş Avrupa'daki sosyal sınıfların ideolojisini (liberalizm, sosyalizm, marksizm) taşıyoruz.

Hem geçmişte hem de şimdiki bu taşıma işlemini iki durum haklı kılar: 1) Taşınan toplumun durumunun, bir yandan alınan toplumdaki durumların başat olduğu aynı yöne doğru gelişmesi, öte yandan da taşınan toplumun tarihin genel gelişiminin etkisiyle alınan toplum modeline girişi. Böylelikle, ilk Abbasî çağındaki Arap toplumunun durumu, daha önce Fars toplumunun durumunun geliştiği yöne doğru gelişmektedir. Bu davet ve hilafet devletinden siyaset ve sultan devletine doğru bir gelişmedir. Bu dönüşüm işlemindeki belirgin özellik, halife ile halk arasında "seçkinler"in doğuşudur. Bir de buna, Fars toplumunun ve sultan devletinin Arap toplumuna ve devletine yakınlaştığını eklersek, incelemekte olduğumuz ideolojik taşıma işleminin, zorunlu diyemezsek de gerçekten mümkün olduğunun kavrarız. Şimdiki dünyamızda ise, Arap coğrafyasındaki genel durum, Avrupa modeli yönünde gelişmektedir (kelimenin modern anlamıyla "sınıflar" toplumu: Burjuvazi, işçiler, çiftçiler...). Bunun da ötesinde devlet, çağdaş Arap coğrafyasında devlet ve toplum, Avrupa'nın önderlik ettiği evrensel düzene "katılma"ya yöneliyor, bu durum burada da ideolojik taşıma işlemini, zorunlu diyemezsek bile, mümkün kılmaktadır. Dünkü durumumuzla bugünkü arasındaki fark şudur: Geçmişte üsstün konumda olup, muplardan alıyorduk. Aldığımızı kuşatıyor, kimlik ve gelenekle büyük bir çatışma olmaksızın ve kolaylıkla içselleştiriyorduk. Bugün ise, yenik durumundayız, galip olandan alıyoruz. İşte bu durum, bizdeki ilerleme işleminin ve ona eşlik eden, burada girmeye imkânımız olmayan vicdanî çelişkilerin, sosyal ve düşünsel çatışmaların belirginleştiği geriliğin bir yönünü açıklar."[11]

Bu hızlı gözlemden maksadımız, Farslardan taşınan sultan ideolojisinin Arap toplumunda oynadığı çifte role dikkat çekmektir. Çünkü, Abbasî Devletinin kuruluşuyla birlikte ortaya çıkan bazı gelişme görüntülerini, özellikle de üç unsuruyla (halife, seçkinler ve halk) sosyal piramidin "yüzeysel yapısı" dediğimiz şeyin belirişini, gerçekten yansıtıyorsa da, aynı zamanda bu yapının "seçkinler" grubunun ürettiği ve yaydığı grubun çıkarlarına hizmet edecek bi-

11. Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *İşkâliyyâtu'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-Muâsır*, Beyrut 1989.

çimde kurulması ve teorileştirilmesine de çalışmıştır. Bu grup, bağımsız olmadığı ve üretim işleminde özel bir rolü de bulunmadığı, bilakis "emîr"in çevresinde toplanan, onun hizmetine dayanan, atâsından ve bu atâyla elde ettiği mevkide yaşayan çeşitli parçacıklardan ibaret olduğundan, çağdaş epistemolojik anlamıyla bir "sınır oluşturmadığı için, bu durumunu yansıtan ve ona hizmet eden bir yol tutmuştur. Bu yüzden, sultan ideolojisi, "emir"in uğrunda ve "seçkinler"in çıkarına bir ideoloji olmuştur. Bu ideolojideki "öteki'ye gelince, o üçüncü taraftır; "halk", işte bu, Fars sultan edebiyatı ve sosyal içeriğiydi. Arap-İslam toplumundaki "seçkinler"in parçacıkları, bundan naklettiğini bir yandan "İslamî" renkte boyamaya, öte yandan da söylem üretmekle belirginleşen düşünce "kesim"inde yer edinmesine çalışacaktır.

İbnul-Mukaffa, Arap-İslâm kültüründe "sultan ideolojisi"nden sözetmeye başlayan ilk kişidir. Rûzbeh adında bir Farslıydı. Basra'da h.106'da doğdu. Müslüman olunca, Abdullah adını, Ebu Amr künyesini aldi. Fars ve Arap edebiyatı öğrenimi gördü. Emevî çağının sonlarında, Abbasî çağının başlarında, emîr ve valilerin kâtibi olarak görev yaptı. Ebu Cafer el-Mansur zamanında, h. 142'de öldü. Öyleyse İbnu'l-Mukaffa, Abbasî davetinin ve devletinin çağdaşı olmuştu, bazı adamlarının katipliğini yapmıştı. İlgisini, bu çağdaki şekliyle siyaset yazımına yöneltmişti (ahlak, el-âdâbu's-sultâniyye). Bu konuda Farsçadan çeviriler yaptı, kendine özgü eserler yazdı. Bu alandaki, en ünlü eserleri, üç risalesidir: 1) *el-Edebu's-Sagîr:* Yunanlıların "kişi siyaseti" veya yönetimi başlığıyla ele aldığı siyasî felsefeyi incelemiştir. 2) *el-Edebu'l-Kebîr:* Bunda, Yunan siyaset felsefesindeki "kent siyaseti"ni (devlet) ele almıştır. İbnu'l-Mukaffa belirtilen bu iki risalede de, bütün insanları değil, yalnızca bugün "devlet adamları" dediğimiz kişileri muhatap alır. O, katiplere ve valilere, genel bir ifadeyle doğrudan "emîr"e hizmet eden "seçkinler"in bu parçasına seslenir. *el-Edebu's-Sagîr'de* ise, seçkinlerin sultanla kurması gereken ilişkinin biçimini, bu ilişkinin adabını ve bu konudaki başarı yollarını belirtir. 3) *Risaletu's-Sahâbe:* Bu, daha çok, yeni devletin genel durumuna dair bir "rapor" gibidir. Devletin ikinci kurucusu Ebu Cafer el-Mansur'a sunmuştur. Burada "sahabe"den kastedilen, sultanın çevresi, yani danışmanları ve nedimleridir. Öyleyse risale, bu sıradaki devletin genel durumuyla ilgili olarak halifeye "seçkinlerin seçkini"nin görüşünü iletir.

Şu halde İbnu'l-Mukaffa, yeni olgunun, "emîr" ile "halk" arasında bir yer tutan yeni bir sosyal parça olarak, Arap-İslâm toplumunda seçkinler "sınıfının belirişi" olgusunun bir parçasıdır. Bu yüzden, kendisini bu parçanın aklına ve

davranışlarının "hukuk"una adamış biri olarak, toplumdaki ve devletteki yerini belirlemeye ve rolünü açıklamaya özen göstermesi tabiî bir durumdur. Konusunun "kişi siyaseti", "seçkinlerin kendi nefsi olduğunu belirttiğimiz *el-Edebu's-Sagîr*'de şöyle diyor: "Akıllı kişi insanları iki farklı sınıfa ayırmalı ve her birine kendi özelliğini vermelidir: 1) Halk tabakası: Her kelime ve adımda sıkı engelleyici ve ihtiyatlı davranır. 2) Seçkinler tabakası: Onların yanında sertliği bırakır; kibar, efendi ve görüşmeye açık olur. Bu sınıfa, bin kişiden ancak biri girebilir. Her biri görüşünde erdemli, dostluğunda güvenilir, sır saklamada emin (sıkı), kardeşliğinde vefalıdır." [12]

Burada İbnu'l-Mukaffa'nın, "aklı"yla emîrin kâtibi olarak çalışan ve seçkinlerin seçkini olan kişiyi kastettiği "akıllı kişi"ye verdiği bu öğütte dikkatimizi çekmesi gereken şey, iki sınıfı ayırma ve her birine sosyal konumuna göre davranma zorunluluğundaki ısrardır. "Halk"a dar ve sınırlı, "seçkinler"e geniş ve dostça. İbnu'l-Mukaffa, burada "akıllı kişi"nin sultana karşı uyması gereken davranıştan sözetmiyorsada, *el-Edebu'l-Kebîr*'de ele alır. Bu son alanda İbnu'l-Mukaffa, okuyucuya bol öğütler verir. Sözgelimi şunu belirtebiliriz: "Hükümdarlarla birlikteliğin, ancak hoşlanmadığın şeyde kendini onlara itaate, sana muhalefet ettiğinde ona uymaya, işlerini kendine göre değil onlara göre değerlendirmeye, sırrını onlara saklamamaya, onların gizlediğini öğrenme arzusu taşımamaya, kendini söylemekten alıkoyman için sana verdikleri sırrı bütün insanlardan gizlemeye, hoşlandıkları konularda çalışmaya, ihtiyaçlarını güzelce gidermeye, delillerini sağlamlaştırmaya, söylediklerini tasdik etmeye, görüşlerini süslemeye, bir kötülük yaptıklarında suçunu az göstermeye, iyilik yaptıklarında kendine ait oluşunu bir kenara bırakmaya, iyiliklerini çok yaymaya, kötülüklerini ustaca gizlemeye, uzak bile olsalar yakınlık gösterdiklerini yaklaşmaya, akraba bile olsalar uzaklaştıklarından uzaklaşmaya, ilgilenmeseler bile işleriyle ilgilenmeye, kaybetseler bile onu korumaya, unutsalar bile hatırlatmaya, yükünü onlardan hafifletmeye, her yüklerine katlanmaya, bağışlayarak rızalarını kazanmaya çaba göstererek onlar için kendine az rıza göstermeye alıştırdıktan sonra olsun."[13]

Öyleyse "el-Âdâbu's-Sultâniyye"nin temeli, hepsini "insanları ait olduğu yerde görmek" ilkesinin kurduğu üç davranış türüdür: 1) "Halk"a karşı büyük-

12. İbnu'l-Mukaffa, el-Edebu's-Sagîr (*el-Mecmuatu'l-Kâmile li-Muellefâti Abdillah İbni'l-Mukaffa* içinde), s. 47. Aynı düşünceyi *el-Edebu'l-Kebîr*'de (s. 153) de yineler.
13. İbnu'l- Mukaffa, *el-Edebu'l-Kebîr*, s. 140-141.

lenme ve onlardan nefret, 2) "Seçkinler"e açılma, onlarla güzellik ve sevgiye dayalı ilişki kurma, 3) "Sultan"a tam teslimiyet, ona itaat üzre ve işleri onun arzusuna göre değerlendirerek davranmak. "Âdâb"ın bu üç türü, "seçkinler" grubunun yalnızca asalak-aristokrat niteliğini yansıtmaz. Bu sosyal kesimin kendisine biçtiği, itaat edilmesi gereken emîr ile itaat etmesi gereken "halk" konumları arasında yer alan konumunu da meşrulaştırdığı görevi de dile getirir. *Öyleyse, "seçkinler"in görevi, "halk"ı emîre itaate yöneltmektir.* Bu görevini, sahip olduğu silahla, konuşma (kelime) ve "bilgi" -ideoloji- silahıyla yapar, tıpkı ordunun maddî silahlarıyla yaptığı gibi: Ordu bedenleri ezer, "seçkinler" ise gönülleri konuşarak kazanır.

İbnu'l-Mukaffa, Ebu Cafer el-Mansur'a sunduğu *Risaletu's-Sahâbe*'de bu rolü açıkalr: "Hiç kuşkuya yer kalmayacak biçimde biliriz ki hiçbir halk kendiliğinden düzelmez, düzelmesi (esenliği) ancak imamlarından kaynaklanır. Çünkü insanların çoğu, hem güçsüzdür, hem de kendi görüşleri yetmeyen, ilim taşımayan ve işlerde ilerlemeyen bilgisiz kişilerdir. Allah onlar içinde din ve akıl ehli seçkinleri ortaya çıkarınca, onlara bakarlar ve onlara kulak verirler. Seçkinler halkın işleriyle ilgilenir. Bu işlere ciddiyet içtenlik, sebat ve güçle yönelirler. Allah bunu, seçkinler topluluğu için salah (esenlik) yapar, seçkinlerin iyilerine sebep yapar. "Halk"ın esenliği, ancak "emîr"in varlığıyla olur. "Halk"ın emîre itaat etmeye yöneltilmesi "seçkinler"in görevidir. "Emîr", "Seçkinler"e muhtaçtır, hiç kuskusuz. Ama, "seçkinler" kendiliğinden ortaya çıkmaz, "emîr"e muhtaçtır. Onları bir araya getiren, koruyan ve halk katındaki değerini ve nüfuzunu veren emirdir. İbnul-Mukaffa, bunu açıkça belirtmiştir. Çünkü, yukarıdaki cümlelere, şunları ekliyor: "Seçkinlerin, Allah'ın kendilerini esen kıldığı imama ihtiyacı, halkın seçkinlere ihtiyacı gibidir, hatta ondan da fazladır, imam sayesinde Allah işlerini esen kılar, karşı çıkanları dize getirir, birliği sağlar. Halk katındaki yerlerini belirtir. Onlara, haklarından sapanlara karşı gerekçe ve dayanak verir."[14]

Cahız da aynı düşünceyi dile getirir. Siyaset meydanında, "seçkinler"in "halk"a bakışını yansıtır: "Halk, imametin anlamını, hilafetin yorumunu bilmez, varlığının nimeti ile yokluğunun eksikliğini ayırdedemez. Halk, seçkinlerin aracıdır. Onları mesleklere yöneltir, onlarla işleri yürütür, düşmanı savar, sınırları onarır. Halkın seçkinlere göre durumu, insan organlarının insana göre durumuna benzer insan düşününce görür, görünce karar verir, karar verince

14. İbnu'l-Mukaffa, *Risaletu's-Sahâbe*, s. 222-223.

hareket eder; bu kalple değil, organlarla olur. Organlar, nefsin kastını bilmez, işleri düşünmez, bu onu itaatten karara götürmez. Halk da böyledir, önderlerin kastını ve seçkinlerin yönetimini bilmez, onunla düşünmez. Bu onu itaatten karara ve yönetimin gereğine götürmez. Dünyanın esenliği ve nimetin temliği, seçkinlerin yönetiminde, halkın itaatindedir. Aynı şekilde, menfaatin kemali ve ihtiyacı kapatmanın tamamlığı, nefsin kastinin doğruluğu ve organın itaatiyledir. Seçkinler halka muhtaçtır, halk da seçkinlere. Kalp ve organ da böyledir. Halk savunma için kalkan, kesme için silah, atıcı için yay, marangoz için balta gibidir."[15]

Maverdî de aynı düşünceyi tekrarlıyor ve şöyle dile getiriyor: "Seçkinlerin istihdamı konusunda halka ihtiyacı, önemli (şerefli) organların önemsiz organlara ihtiyacı gibidir. Çünkü bazı işler, ötekilerin sebebidir, insanların avamı, seçkinlerin dayanağıdır. Onlardan her sınırın ötekine ihtiyacı vardır."[16] Tarihçi Mesudi de, aynı bakışı, seçkinlerin halka bakışını dile getirir: "Halkın ahlâkından birisi de, seyyid (efendi) olmayanı başa geçirmeleri, erdemli olmayanı tercih etmeleri, bilgisizce konuşmalarıdır. Onlar, erdemli-erdemsiz, erdem-noksan ayrımı yapmaksızın, kendilerinden öncekilere bağlı kalırlar. Doğruyu eğriden ayıramazlar."[17]

"el-Adâbu's-Sultâniyye" konusunda yazılanların, bu türden "halk"a karşı belirttiği hükümleri tekrarlama biçimini araştırmaya koyulursak, söz çok uzayacak, belirtmeye değer yeni bir şey de bulamayacağız. Bütün eserler, bu hükümleri, bir yandan akıl, kalp ve baş ile öte yandan seçkinler arasında, bir yönden organlar ve araçlar ile öte yönden halk arasındaki benzerliğe dayalı aynı kanıtma yöntemine dayanarak aynı cümlelerle tekrarlayıp durur. Öyleyse, belirttiklerimizle yetinelim, aynı kaynakların bize anlattığı şekliyle "seçkinler"in oluşumuna geçelim. Bu kez, geç çağlardan biriyle başlayalım, sonra sultan ideolojisinin kurucu çözümlemesini sürdürmek üzere, İbnul-Mukaffa'ya dönelim. Turtûşî, şöyle diyor: "Arap, Bizans (Rum) ve Fars bilgelerinin görüş birliği ettiği bir durum var: Sultan, her kabilenin ve aşiretin önde gelenlerine yaklaşıp gönüllerini kazanmalı. Kur'an hafızlarına ve şeriatin koruyucularına iyi davranmalı, meclislerine gitmeli. Salihlere, zühd yolundakilere, din kulpuna her sarılana yakınlık göstermeli. Her kabilenin eşrafını ve her grubun sözü dinle-

15. Câhız, *Osmâniyye*, s. 250.
16. Mâverdî, *Teshîlu'n-Nazar ve Ta'cîlu'z-Zafer fî Ahlâki'l-Melik ve Siyaseti'l-Mulk*, s. 231.
17. Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, c. 3, s. 44.

nen başkanlarına da böyle yapmalı. Bunlar, halkın ileri gelenleridir. Onlar sayesinde başkaları da elde edilir. Siyasetin ve riyasetin kemalinden birisi, her riyaset sahibinin riyaseti üzre, her izzet sahibinin izzeti üzre, her mevki sahibinin mevkii üzre kalmasıdır. İşte bu takdirde, başkanlar sana yardımcı olur. Her kabilenin erdemlilerinin benimsediği kişiye yaraşan otoritesinin sürmesidir. Önderleri ve ileri gelenleri olmaksızın halk ve yandaşlar, başsız cesetler, cansız gölgeler, kalpsiz canlar gibidir."[18]

Açıktır ki hicretin beşinci ve altıncı yüzyıllarında yaşayan, batıda ve doğuda dolaşan Turtûşî, sözü edilen bu yüzyıllarda, "kabile"nin siyaset sahnesine dönüşünü yansıtıyor. Bu yüzden, onun, "her kabilenin ve aşiretin önderleri"ne, çağındaki "seçkinler"in oluştuğu veya oluşması gerektiği grupların başında yer verdiğini görüyoruz. Bununla birlikte, bu "seçkinler", gücünü ve nüfuzunu "emîr"in "halk"a doğru köprüsü oluşundan alan iki statü arasında bir yerde kalmaya devam eder. Yaşadığı gelişmeler sonucunda, "kabile" döneminden "seçkinler" dönemine geçtiği açık olan bir toplumda "seçkinler"i gözleyen İbnul-Mukaffa ise, seçkinlerin oluşumunda "her kabilenin ve aşiretin önderlerini" zikretmez, bilakis "seçkinler" kesiminin kabiledışı yeni "yükselenler"inde yoğunlaşır. Bunlar "katipler", eşraf ve "seçkinler seçkini"ni veya İbnu'l-Mukaffa'nın deyimiyle "sahabe"yi oluşturan danışmanlardır. "Emîr" açısından işin, ancak "meclisin süsü, halkının dili, görüşünde yardımcıları ve saygınlığının göstergesi...[19] olan "sahabe"nin varlığıyla düzgünleşeceğini belirttikten sonra, şunları söylüyor: "Ancak belli bir nitelikle belirginleşen, mü'minlerin emîri katında akrabalık veya tecrübe yoluyla bir özelliği bulunan, şerefi, görüşü ve eylemi mü'minlerin emîrinin meclisine, konuşmasına ve danışmasına ehil olan, bilinen bir kahramanlığı veya buna hazırlığı bulunan, kahramanlığının yanısıra şerefli ve namuslu olan, ordudan "sahabe"ye yükselen, düzgünlüğü ve fıkhıyla yararlanmaları için insanların örneği olacak fakih ve muslih veya kendisini veya başkasını yoldan çıkarmayan şerefli bir adam sahabe içinde yer alabilir."

Açıktır ki, burada, devlet organlarının yeni bir biçimlenişi karşısındayız. Emevî halifesinin "sahabe"si ve genellikle yakın adamları, devletinin bir ordusu olarak dayandığı, başta kendi kabilesinin mensupları olmak üzere, kabile önderleriyken, şimdi, konumunu ve değerini "kabîle'den değil, şahsî niteliklerinden

18. Turtûşî, *Sirâcu'l-Mulûk*, s. 192.
19. İbnu'l-Mukaffa *el-Edebu'l-Kebir*, s. 213.

(şeref, geçmişteki hizmet, bilgi, akrabalık...) alan, dolayısıyla devletin varlığının dayandığı askerî gücü temsil eden iktidar ve yönetimde halifeye bir tür ortaklığı bulunan kabile önderleri gibi olmayan "sivil" şahsiyetlerden oluşan yeni bir "seçkinler" kesimini görüyoruz. Yeni "seçkinler", aslında şöhretli ve iyi tanınmış, ama maddî gücü bulunmayan kişilerden oluşuyor. Bunun için onlar, sultanın "meclisinin süsü, halkının dili, görüşünde yardımcıları"dır.[20] Onlar, halifeye yakınlaşmak ve meclisini "süslemek" suretiyle, halkı "gönüllüce" "emîr"e itaat etmeye yöneltmekte kullandıkları mevki ve nüfuz kazanırlar. Öyleyse bu sosyal kesimle ilgili durum, daha çok çağdaş devletteki "teknokrat" kesimine benzemektedir. Teknokratlar, bir ücret karşılığında deneyimlerini devlete veya şirketlere sunarlar, yükümlü kılındıkları işleri yaparlar ve çalıştıranların istediği yönde düşünce üretirler. Bunların, yalnızca deneyime dayalı görüşleri vardır, arkalarında "kabile" veya "parti" yoktur, "seçkinler" olarak varlıklarının dayanaklarını "emîr"den alırlar. Bunun için, kendilerini onun hizmetine adadıklarından, kendilerine ihtiyaç duymamak veya cezalandırmaktan dolayı daimî bir sıkıntı ve korku içinde yaşarlar. İbnu'l-Mukaffa, bu kesimin, "emîrin sahabesi"nin veya "seçkinler seçkini"nin karşılaştığı sürekli korkuyu yansıtıyor. Onların yanında yer almak isteyenlere öğüt vererek, şunları söylüyor: "Valilerin (yönetici) çevresinde ancak bir yakınlık veya sevgi yoluyla yer almak istersen, yer alabilirsin. Bu seni yanıltırsa, bil ki her denileni yapan gibi hareket edeceksin."[21] İbnu'l-Mukaffa, şunları da ekliyor: "Halkının düzelmesini istemeyen bir yöneticinin çevresinde yer alma durumuyla sınanırsan, bil ki iki seçenekten birini tercihten başka çaren yok: 1) Ya halka karşı yönetici gibi meyil duyarsın; bu da dinin yokoluşu demektir. 2) Ya da yöneticiye karşı halka meyil duyarsın; bu da dünyanın yokoluşudur. Ya ölüm ya da kaçışla kurtulmaktan başka yolun yok."[22] "Bunun için onlardan (emirler, hükümdarlar...) ve çevresinde olmaktan kaçabilirsen, bunu yapmaktan kaçınma, elinden geldiğince uzak dur. Çünkü hakkıyla iş yapanların önüne, dünya lezzeti ile ahiret işi çıkar. Hakkıyla yapmayanlar ise, dünyadaki rüsvaylığına, ahiretteki günahına katlanır," İbnu'l-Mukaffa, emîrin "sahabe"si arasına girenlerin yaşadığı *korku ve sıkıntı* durumunu açıklıyor: "Bildirirsen onur kırmalarından, gizlersen cezalarından kurtulamazsın, Tasdik edersen öfkelerinden, anlatırsan unutmalarından güvende olamazsın. Hep onların yanında olursan, sen-

20. İbnu'l-Mukaffa, *a.g.e.*, s. 218.
21. İbnu'l-Mukaffa, *a.g.e.*, s. 121.
22. İbnu'l-Mukaffa, *a.g.e.*, s. 123.

den sıkılmalarından, uzaklaşırsan cezalarından güvende olamazsın. Sana öfke duyarlarsa seni yok ederler; senden hoşnut olurlarsa, hoşnutlukları için gücün yetmez şeylere katlanırsın." Bu yüzden İbnu'l-Mukaffa, kendisini "sahabe"-emîrin sahabesi-arasına katılmaya aday gören herkese, aşağıdaki cümlelerde açıkladığı özel davranışı yapmaya hazır olduklarında ancak bu işe girişmesini öğütler: "Bir iş verdiklerinde yapıcı, yakınlaştırdıklarında dirençli, güvendiklerinde güvenilir olursan, onlardan öğrenirmiş gibi yaparak onlara öğret, onlar seni eğitiyormuşçasına onları eğit, hiç şükür borcu yüklemeksizin onlara şükret, arzularını iyi bil, menfaatlerini iyi gözet, zulmederlerse başını eğ, seni öfkelendirirlerse güleryüz göster. Aksi halde, aman onlardan uzak dur, çok çok sakın."[23]

Sallantılı ve asalak bir durum, yalnızca "hizmet" durumu. Bunun için, emîrin "sahabe"sine, belli bir sosyal gücün temsilcileri olarak bakmamalıyız, onlar yalnızca "hizmetkâr"dır. Genel olarak "seçkinler"in durumu, bu "sahabe"ninkinden farksızdır. *Seçkinlerin konumu, iki konum arasındadır.* Varlığında ve etkisinde, "emîr"e bağlıdır. Bu yüzden, seçkinlerin ideolojileri, "emîr"i eksen alırdı: "Emîr" tayin etmeli, o yanında bırakmalı. Çıkış noktası bu, ötekiler hep bununla ilgili: Bırakmak için nasıl olmalı, nasıl yapmalı?

"Emîr"in ve dolayısıyla "seçkinlerin devamı, "halk"ın ona itaat etmesine bağlıdır. Bu itaati sağlamak için devletin varlığının dayandığı iki temel gerekir: Asker ve para "seçkinlerin" görevi, emîrin orduyla nasıl ilişki kurması, parayı nasıl kullanması gerektiğini ona açıklamaktır. İşte burada, sultan ideolojisi, sosyal piramidin "derin yapısı"na giriyor. Bu yapının unsurları (kabile, ganimet, akîde) ile yüzeysel yapının unsurları (emîr, seçkinler, halk) arasındaki ilişkileri düzenlemek üzere, emîre öğüt vermeye çalışır. Burada, İbnu'l-Mukaffa'yla bir kez daha bu alanda bir "hukukçu" olarak karşılaşıyoruz. Bu konudaki görüşleri özel bir önem kazanıyor. Çünkü bu görüşler, öteki el-Adâbu's-Sultâniyye kitaplarında gördüğümüz gibi yalnızca genel öğütler değildir. Bilakis Abbasî devletinin fiilî kurucusu ve yapısının oluşturucusu Ebu Cafer el-Mansur'a bir uzmanın tavsiyelerinden, İslâm devletinin "kabile" durumundan, bundan sonraki paragrafta göreceğimiz gibi, imparatorluk durumuna geçişini yansıtan tavsiyelerden ibarettir.

23. İbnu'l-Mukaffa, *a.g.e.*, s. 142.

4. Yeni Devlette (Abbasîlerde) Kabile

İbnu'l-Mukaffa, *Risaletu's-Sahâbe*'de, girişten hemen sonra yeni devletteki "kabile" konusunu ele alıyor, Ebu Cafer el-Mansur'a hitap ederek şöyle diyor: "Mü'minlerin emîrinin hatırladığı işlerden birisi, bu Horasan ordusudur. Çünkü onlar, İslâm'da benzeri görülmeyen ordudur." Onların "itaati iyi bilen, insanlar katında erdemli, can ve namus konusunda güvenilir, kötülükten uzak duran ve yöneticilere boyun eğen" kişiler olarak özelliklerini belirttikten sonra, hepsi de "siyaset" ve devlet içlerine girmekten uzak tutulmaları zorunluluğu ve görevlerinin "askerlikle" sınırlandırılmasıyla ilgili bir dizi onlarla ilişkinin biçimi konusunda öğütler sunar. Bunu gerçekleştirmek için, "ellerini, düşüncelerini ve sözlerini değerlendirmek" gerekir, yani onların, yalnızca dinleyen ve boyun eğen asker olmaları için askerî olarak yetiştirilmeleri, ideolojik olarak oluşturulmaları gerekir. Bu, zorunlu bir şeydir. "Çünkü bu kavimde müfrit ve aşırı bir baş ile şaşkın ve kuşkulu bir uyruk karışımı özellikler vardır." İbnu'l-Mukaffa; onların halifeyle ilgili durumunu özlü ve derin anlamlı bir biçimde tasvir eder: "İsabetli görüş, söz ve davranışı bilinmeyen bir toplulukla insanlara saldıran (halîfe), görenin korktuğu aslana binen gibidir. Binen çok daha korkar." Bunun için, binene güven sağlayacak biçimde "aslan"ın eğitilmesi gerekir. Bu, Horasan halkının "cund" (asker) toplama durumundan (müttefik halifenin yandaşı askere alınan kabileler), uyum ve itaati benimseyen "asker" durumuna dönüştürülmesiyle gerçekleşir. Öyleyse onların özel bir askeri kanuna uymalarını sağlamak gerekir. Bu konuda, İbnu'l-Mukaffa şunları söylüyor: "Mü'minlerin emîri bilinen, beliğ, kısa, her şeyi kapsayan bir eman (kanun) yazmışsa, dayanakta titiz, aşırılıktan uzak olarak ona uymaları veya vazgeçmeleri gerekir. Onu sıradan insanları yönetmek üzere, âmirler (ruesâ) korur. Daha alt konumdaki sıradan insanlar, buna uymayı üstlenirler. Bu görüşlerinin esenliği, inşaallah, başkalarına da dayanak olacaktır."[24]

Öyleyse, devletin daha önce dayandığı temeli değiştiren bir öneri karşısındayız. Emevî Devleti, daha önce gördüğümüz gibi, "kabile"de siyaset yapmaya, Yemenliler ile Mudarlılar arasındaki kabile çatısmasını kullanmaya ve istismara dayanmıştı. Devletin altyapısı kabile idi. İmparatorluk (özellikle Fars) modelini kopya eden bu yeni öneriyle birlikte, "kabile"de siyaset yapmayı değil, "kabile"yi siyasetten uzaklaştırmayı, yani tartışma ve katılma hakkı olmayan, sadece itaat borcu olan nizamî askere dönüştürmeyi hedefleyen bir önlem kar-

24. İbnu'l-Mukaffa, *el-Edebu's-Sağîr*, s. 194-195

şısındayız. Bunu sağlamak için, halifenin onları hiçbir kamu görevine ve işine, özellikle de haraç (maliye) işine getirmemesi gerekir: "Çünkü haraç görevi, askerleri yoldan çıkarır."[25] Ayrıca "kitabı öğrenme, sünneti kavrama, güvenilirlik, suç işlememe ve arzusu peşinde koşanlara karşı duruş konularında onları yetiştirmelidir."[26] Çağımızın deyişiyle, halifeye bağlılık ve sadakat dışında, "beyinlerini yıkamak" suretiyle ideolojik oluşumlarıyla yakından ilgilenmelidir.

Ne var ki yalnızca düşüncelerini düzenlemek yetmez, ayrıca maddî hayatlarının da düzenlenmesi ve gözetilmesi gerekir. Böylelikle, "erzak'larını (ödül olarak verilen özellikle gıda maddelerini) de düzenlemeye çalışmak gerekir. "Bu, mü'minlerin emîrinin üç-dört ay veya uygun göreceği bir dönemi belirlemesiyle ve çoğunluğunun ne yapacağını (bahanesini) öğrenmesiyle olur." Ayrıca aylıklarını da düzenlemek gerekir. "Bu da onlara divan kurmak ve isimlerini, belirlemekle olur. Alacakları zamanı bilsinler ki geç ödeme ve öteki şikayetler olmasın. Çünkü içlerinden birinden bu konuda çıkacak bir söz, çok büyütülebilir. Böyle bir kapıyı açmamak gerekir." Bütün bunlardan da önemlisi, bunlar içinde istihbarat organının titizce örgütlenmesidir. Çünkü bu "işin özü ve temeli"dir. Bunun için, mü'minlerin emîri onların Horasan'daki ordugah ve çevredeki bütün haberlerini almalı, durumlarını ve gizli işlerini öğrenmelidir. Bu konuda harcamayı önemsemelidir, güvenilir ve sadık kişilerden yardım almalıdır. Bunları ve benzerlerini yapmamak, güvenilmez kişilerden yardım almaya yöneltir, akıbeti cehalet ve yalana teslim olur."[27]

"Kabile" düzlemindeki bu köklü değişime, "ganimet" düzleminde de, benzer bir değişimin eşlik etmesi gerekir. İşte burada İbnu'l-Mukaffa, vergi tahsili alanında yürürlükte olan durumu eleştirerek yola çıkar. Haracın, kanunsuz olarak geldiği gözlemini yapar. Her vali veya maliye müdürü (âmil), kendisine bağlı yerlere, başkalarının öteki yerlerde belirlediğinden farklı miktarlar belirler: "Amillerin, uydukları, hesap verdikleri ve toprak sahipleri aleyhine kararlarını engelleyen bir durumu yoktur... Amiller, toprak sahiplerine iki şekilden biriyle davranıyor: Ya bulduğu yerden zorla ve baskıyla alan, bulduğu kişilere aşırı davranarak mükellefleri ve bölgeleri inceleyen biri; ya da ölçüye göre hareket eden, tarım yapandan alan, ekmeyeni bırakan, toprağı işleyene vergi yükleyen, işlemeyeni muaf tutan biri. Ayrıca, vergi yüklenen bölgelerin (haraç

25. İbnu'l-Mukaffa, *a.g.e.*, s. 200.
26. İbnu'l-Mukafa, *a.g.e.*, s. 201.
27. İbnu'l-Mukaffa, *a.g.e.*, s. 202-203.

ödemekle yükümlü bölgelerin) vergi tarifelerinin bir düzenlemesi yok, hiçbir bölge yoktur ki vergi yükü defalarca değiştirilmiş olmasın.." Bunun için İbnul-Mukaffa, bütün bölgeler için geçerli ve sağlam kayıtlara dayanan tek bir vergi yasası çıkarmasını öğütler: "Şayet mü'minlerin emîri, bir mükelleften yalnızca bildiği ve belirli bir vergi alınsın ve bir işlenen topraktaki fazlanın (artık değerin) ve yararın kendisine ait olduğunu bilsin diye, bölgelere köylere ve tarlalara belli vergiler yükleme ve bu konuda divanlar ve kayıtlar tutulması konusunda fikir yürütürse, bu konuda halkın esenliğe ulaşacağını, toprakların bayındırlığa kavuşacağını, hıyanet kapılarının kapanacağını ve zulmün önleneceğini umarız."[28] Bu köklü vergi tahsilatı reformu, açıkça görüldüğü gibi, devlet ekonomisinin rantçı ekonomiden (fetih ganimetleri, fethedilen toprakların haracı ve cizye) Asya tipi "rantçı" ekonomiye geçişini amaçlar.[29] Asya tipi "rantçı" ekonominin temeli, herkese eşitçe yüklenen tek vergidir; bu konuda Arap-yabancı ayrımı yoktur; yürütülmeği, örgütlenmesi ve denetlenmesi doğrudan "merkez'den olur; miktarı da çoğunlukla, geçimleri için zorunlu miktarların düşürülmesinden sonra çiftçilerin artık değerini kaplar.

"Kabile" ve "ganimet" düzlemindeki bu köklü yapı değişiklikleri, "akîde" düzleminde de benzer bir değişikliği gerektirir. İşte burada, İbnu'l-Mukaffa'nın imamet, küfür-iman ve cebir-ihtiyar sorunları gibi teorik tartışmalara girmesini beklememeliyiz. İbnul-Mukaffa, uzman bir bürokrattır. Yazdığı risale de teknokrat "sahabenin risalesi"dir. Bunun için, "akîde" düzleminde onu ilgilendiren, yalnızca uygulama ve pratik yöndür. Onu ilgilendiren "halife"ye itaati ve "halk"ın tek kanuna göre düzenlenmesini sağlayan şeydir. İbnu'l-Mukaffa birinci sorunu, itaat ve sadakatin başat olduğu bir askere dönüşmesi amacıyla "ordu"nun yeniden yapılanmasından sözederken ele almıştır. İkinci soruna ise, özel bir paragraf ayırmıştır.

İtaat, öncelikle askerin, sonra da bütün insanların "imam"a itaati konusunda İbnu'l-Mukaffa, imama itaatin sınırları ve boyutları konusunda bilinen "Yaradana isyan konusunda mahluka itaat yoktur" İslâmî ilkesinden yola çıkarak, bu çağda gündemde olan tartışmalardan hareket eder. İbnu'l-Mukaffa, bu ilkenin iki "tarafgir" yorumu bulunduğunu belirtir. Birinci yorum şu: "İmam bize Allah'a isyanı (günah bir eylemi) emrederse, imama isyan edilmelidir. Allah'a itaati emrederse, imama itaat edilir. İmama isyan (günah) konusunda is-

28. İbnu'l-Mukaffa, *a.g.e.*, s. 219-220.
29. Rançı üretimi kastediyoruz. Bkz. *Giriş*, 7, dn. 31.

yan edilir, başka birine de itaat (iyi iş) konusunda itaat edilirse, imam ve ötekiler itaat hakkı konusunda eşit durumda olurlar." Açıkça görüldüğü gibi bu yorum, imam tayin etmek gerekmediğini gizliyor. İbnu'l-Mukaffa işte buna dikkat çekiyor. Bu görüş konusunda, şu eklemeyi yapıyor: "Bu bilinen bir görü. Şeytan itaati bitirmek için iyi bir firsat yakalamış olur, insanlar kendisine benzesin, işlerini de bir imam yürütmesin diye bunu bekler." İkinci yoruma gelince, bu görüşü savunanlar tamamen aksini belirtiyor: "Her işte imamımıza itaat ederiz. Allah'a itaat ya da masiyeti aramayız, içimizden hiç kimse ondan hesaba çekemez. Onlar işlerin yürütücüsü ve bilgi sahibi, biz ise onların peşinden giden kişileriz, bize düşen itaat ve teslimiyettir." Bu sözlerin dış görünümü her şeyde imama itaatin gerekliliğini anlatmakla birlikte, bütün sorumluluğu imama atmayı da içermektedir. Bunun için İbnu'l-Mukaffa şöyle diyor: "Bu görüş, sultanı zayıflatmak ve itaati bayağılaştırmakta, birincisinden daha az zararlı değildir. Çünkü Allah'a isyanı çok açıkça helal sayma konusunda iyice çirkin bir noktaya varır." İbnul-Mukaffa'nın suskun kaldığı noktayı belirtmek istiyoruz, ona göre önemli olan da budur. Bu nokta, her şeyde bütün sorumluluğu imama yüklemektir.

İbnu'l-Mukaffa, bu İslamî ilkenin görünüşte ortayolcu, gerçekte ve özünde, tıpkı ahiret işlerinin düzenleyicisi Allah'a itaat edilmesi gibi itaat edilmesi gereken dünya işlerinin biricik düzenleyicisi kılacak biçimde, imama itaat edilmesini savunan bir yorum yapar. İbnul-Mukaffa, bu yorumunu, şu öncüle dayandırır: "Allah, insanların dirliğini, dünya geçimlerinin ve ahiretlerinin esenliğini iki nitelikte yaratmıştır: Din ve akıl. "Din, her ayrıntı ve olayı düzenlemez. "Çünkü, din, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) gönderilişinden kıyamete dek her hüküm, görüş, durum, insanların karşılaştığı ve başına gelen her durum için ayrıntılara inerek hüküm bildirseydi, insan gücünün yetmeyeceği bir yükümlülük olurdu, dinlerinde dara düşerlerdi, kulaklarının duyamayacağı, zihinlerinin anlamayacağı kurallar getirmiş olurdu. Allah'ın nimet olarak verdiği akılları ve zihinleri şaşkınlığa düşerdi, hiçbir zaman ihtiyaç duymayacakları çok boş bir iş olurdu."[30] Bu yüzden din, "farzlar"ı ve "hadler"i açıklamakla yetinmiştir. Bunun dışındakiler, dinin değil, aklın alanıdır. Burada "akıl"dan kastedilen, "düşünme" ve "yönetme"dir. Bunların her ikisini de Allah, "yöneticiler"e vermiştir, insanların bu konuda hiçbir yetkileri yoktur; yalnızca danışma durumunda görüş belirtme, çağrı durumunda gitme ve içtenlik hakları vardır."[31]

30. İbnu'l-Mukaffa, *a.g.e.*, s. 198.
31. İbnu'l-Mukaffa, *a.g.e.*, s. 199.

Bu iki öncüle dayanarak İbnu'l-Mukaffa, "Allah'a isyan konusunda mahluka itaat yoktur" ilkesini, şöylece açıklıyor: "İmama Allah'a isyan konusunda itaat edilmeyeceğiyle ilgili kabülümüze gelince, bu, Allah'ın hiç kimseye yetki vermediği farzlar ve hadlerle ilgili hükümlerde geçerlidir. Şayet imam namazı, orucu ve haccı yasaklarsa, hadleri önlerse, Allah'ın haram kıldığını mubah yaparsa, buna yetkisi yoktur", yani ona itaat edilmez. "Başkasına itaat sözkonusu olmayacak konuda imama itaati ortaya koyuşumuza gelince, savaş ve dönüş (savaş ilanı, barış ve andlaşma imzalama yetkisi), tahsil ve dağıtma (devletin malî siyaseti: gelirler ve harcamalar), göreve getirme ve alma (idari yetki), eser (hadis ve selef görüşü) olmayan konuda kendi görüşüne göre karar verme, hadleri ve hükümleri Kur'an ve sünnete göre yürütme (yargı erki), düşmanla savaşma ve barış yapma, müslümanlar lehine alma, onlar adına verme (dış siyaset) gibi Allah'ın kimseye yetki ve itaat yükümlüğü vermediği, yalnızca imamlara havale ettiği görüş, yönetme ve iktidar (hem yasama, hem de yürütme erki) konularında sözkonusudur." İbnu'l-Mukaffa, şunları ekliyor. "Bütün bu ve benzeri işler, yüce Allah'a itaat cümlesindendir. İmam dışında hiç kimsenin bu konularda yetkisi yoktur. Bu konularda imama başkaldıran ve ona destek vermeyen, kendini helak etmiş olur."[32]

Namaz, oruç ve hac gibi farzları yapmayı yasaklama, "hadler"i engelleme ve Allah'ın haram kıldığını mubah yapma dışında, her konuda imama itaat edilmelidir. Burada, kullanılan fiillere (yasaklama, engelleme ve mubah yapma) dikkat çekmeliyiz. Bunların yerine sırayla emretme, yürütme ve haram kılma fiillerini koyarsak, anlam tamamen değişir. Çünkü İbnu'l-Mukaffa'nın kullandığı fiiller, bugün "şeriatın (hukukun) uygulanması" adını verdiğimiz şeylerden imamı sorumlu tutmaz, bilakis uygulanmasını engellememekle sorumlu tutar. Öyleyse, insanların farzları yapmasını engellemediği sürece, imama itaat edilmesi gerekir. Fukaha, ileride göreceğimiz gibi bu bakış açışını benimsemiştir.

Bunun da ötesinde, şeriatte sosyal niteliği olan hadler ve hükümlerde imamın mutlak yetkisi vardır. Bu, "yargıyı ele alırken, İbnu'l-Mukaffa'nın belirttiği noktadır. Önceki bir paragrafta (bkz. *Yedinci Bölüm*, 7), Emevîler döneminde yargının bağımsız olduğunu, halifenin yargıya müdahale etmediğini, yargıçların kendi içtihadlarına göre harar verdiklerini belirtmiştik, içtihatların değişmesi tabiî bir durumdur, İbnul-Mukaffa, bütün hükümleri halifeye havale etme önerişi için içtihat ve hükümlerdeki bu farklılığı bir gerekçe olarak kul-

32. İbnu'l-Mukaffa, *a.g.e.*, s. 198.

lanır. Şunu vurgular: "Hükümlerin kanlar, namuslar ve mallar konusundaki farklılıkları, çok büyümüştür. Kûfe'de haram kılınan kan ve namus, Hîre'de helal görülmektedir."[33] Kimi yargıçlar, "sünnetin gereğini öne sürer... Sünnet olmayanı, sünnet görür." Sünnete göre karar verdiğini öne sürerek, kendi görüşüne göre hüküm verir. Kimileri ise, kıyas yöntemine dayanarak kendi görüşüne göre karar verir. İbnu'l-Mukaffa'ya göre kıyas, yanlışlığa yol açıyor: "Ya karşılaştırmanın temelinde bir yanılma sonucu ve benzerliği bulunmayanlarla işe başlamakla, ya da kıyasa uzun süre bağlanma yüzünden." İbnu'l-Mukaffa kıyası şöyle eleştirir: "Kim, din ve hüküm konusunda kıyasa bağlanmak ve ondan ayrılmamak isterse, yanılgılara düşer, şüpheli şeylere girer, bildiği ve gördüğü kötü şeyi gizler, kıyastan ayrılmaktan hoşlanmadığı için bundan ayrılmak istemez."[34]

Belirtmeye gerek yoktur ki, burada İbnu'l-Mukaffa, kıyası fıkhî veya dinî açıdan eleştirmiyor, "re'y yanlıları"na karşı "hadis yanlıları"nı desteklemiyor. Kesinlikle böyle bir şey yok. O soruna, salt siyasî yönüyle bakıyor. Kıyasa göre hareket etmek, yargıca, özgürlük vermek demektir. Bu da, halifenin iktidarına ortak kılınması gibidir. Oysa, gördüğümüz gibi, bütün türleriyle iktidar yalnızca imamın olmalıdır. Bunun için İbnul-Mukaffa, bizzat halifenin hüküm çıkarmasını öğütler. Bu da, yargıçların kendilerine gelen davalarda vermeleri gereken kararı önermeleri, önerilerini ve gerekçelerini bunları gözden geçirip karar verecek halifeye göndermeleriyle gerçekleşir: "Emîr uygun görürse (bu, sultanlık ideolojisi söyleminde dilek ve öneri anlatımıdır), bu davaları ve çeşitli davranış biçimlerini (kendisine iletilmesini) emreder. Hepsi bir yazıyla kendisine iletilir, buna herkesin dayandığı sünnet ve kıyasın bulunduğu gerekçe eklenir. Mü'minlerin emîri, bunları inceler, her dava için Allah'ın kendisine ilham ettiği görüşünü belirtir, bunun kesinlikle uygulanmasını ister, buna aykırı karar vermeyi yasaklar. Bunu genelgeyle herkese duyurur, Allah'ın doğruyla yanlışın karıştığı bu hükümleri bir tek doğru hükümde toplayacağını umarız. Yine, aynı tarzda davranışın mü'minlerin emîrinin görüşü ve ifadesiyle, genel bir ortak davranış doğuracağını umarız.[35]

Öyleyse, açıkça anlaşılıyor ki İbnu'l-Mukaffa, "akîde"de sosyal olan herşeyi halifenin görevlerinden sayar. Ma'siyeti emretmesi dışında, her konuda ha-

33. İbnu'l-Mukaffa, *a.g.e.*, s. 206.
34. İbnu'l-Mukaffa, *a.g.e.*, s. 209.
35. İbnu'l-Mukaffa, *a.g.e.*, s. 208.

lifeye itaat edilmesi gerekir. Yargının verdiği kararlar, hem metin, hem dayandıkları dinî gerekçelerle karar verme hakkı tamamen kendisine ait olan imama gönderilmelidir. Ulema ve emîrler, Hulefai Raşidîn döneminde tek bir sınıftı. Daha sonra durum değişti. Emevîler döneminde ulema bir yanda, emîrler bir yanda yer aldı. Abbasîler döneminde ise, ulema ve emîrlerin tek bir sınıf değil, tek bir kişi, yani halife olduğu bir durum karşısındayız. İbnu'l-Mukaffa'nın yaptığı bu öneri, gerçekte fiilen yürürlükte olan yönelişin anlatımından başka bir şey değildir. Bu öneri, bu Cafer Mansur'un kararında Allah'ın iradesini yansıttığı biçimindeki iddiasını "akılcı" (laik) bir siyasî-edebî söylemle teorileştirme ve ayrıntılamadan ibarettir. İşte böylelikle, sultanlık ideolojisini üreten yazarların yaymaya çalıştıktan gibi, "imama itaat, Allah'a itaat" anlamına gelir[36]

"Kabîle"nin askere, "ganimet"in yükümlülüğe (belirli vergi) ve "akîde"nin imama itaate dönüştürülmesi, bir yandan emîr/seçkinler/halk, öte yandan da kabîle/ganimet/akîde arasındaki ilişkinin sosyal piramidin yüzeysel yapısı ile derin yapısı arasındaki ilişkinin düzenlenmesi için İbnu'l-Mukaffa'nın yaptığı öneriyi yansıtır. "Kabile"nin askere dönüştürülmesi, devletin sahibi kabile önderlerinin yerine "seçkinler"in ortaya çıkışına imkan verir, "ganimet"in yükümlülüğe dönüştürülmesi "yakın seçkinler"i veya "sahabe"yi, devlet maliyesinin düzenleyicileri, gelir ve giderlerinin denetleyicileri konumuna getirir. Akidenin itaate dönüştürülmesi ise, "halk"ın din adına doğrudan halifeye bağlanmasını amaçlar. Böylelikle, kabile ile emîr, ganimet ile seçkinler, akîde ile halk arasında uyum sağlanmış olur. Bu merkezî devletin, "kabile devleti" yerine geçmesi istenen "halife devleti"nin düzenlenişidir. İşte bu, sosyal piramidin yüzeysel yapısını işgal etmek üzere "bastırılmışın dönmesi"nden, sadece adı kalmış hilafet devleti içinde kendisini sultanlık devleti olarak kabul ettirecek (Türk nüfuzu dönemi: Büveyhîler dönemi ve Selçuklu dönemi) "kabile"nin dönüşünden önceki Abbasîlerin parlak çağının modelidir.

5. Abbasî Halifesinin Allah'ın Temsilcisi Durumuna Yükselmesi

İbnu'l-Mukaffa, "erdemli kent" (medine-i fâıla) için yasa (düzenleme) yapmıyordu. O, ne siyaset felsefecisi, ne de hayal kuran bir edebiyatçıydı. Gerçekçi bir "kent" (devlet) için yasa yapan, tamamen duruma ayak uyduran uzman

36. Turtûşî, *Siracu'l-Mullûk*, s. 100; Câhız, *Tac*, s. 11.

bir teknokrattı. Büyüyen ve olgunlaşan bir model vardı. Bu model, Medine'de doğuşundan itibaren islâm devletinin tanık olduğu gelişmelerin sonucuydu. İbnu'l-Mukaffa, olgunlaşmış bir gerçeği anlatırcasına, bu model için yasa yapmışsa, sebebi tamamen bizzat bu modelin Araplar tarafından devleti yıkılan, maddî ve fikrî kurumlarına, tek kelimeyle uygarlığına mirasçı olduğu Pers imparatorluğu modelinden alınmış bir örnek olmasından dolayıydı. *Bu model, halkının ve bizzat kendisinin kendisini "tanrı" yerine koyduğu müstebit (bazan da "adil") bir hükümdarı imparatorla belirginleşen bir modeldi.* O bizzat Allah değilse bile, hem kendisi, hem de halkı tarafından Allah'ın otoritesi ve yeryüzündeki temsilcisi (halifesi) kabul edildi. Allah ile hükümdar/imparator, ilahî kent ile beşerî kent arasındaki beraberlik, din ve siyasetin insanlık tarihindeki eskiliği kadar eskidir. Firavun modeli, bunların yalnızca bir örneğidir.

İslam Allah ile başka herhangi bir şey arasındaki her türlü benzerliği tamamen reddetmeye dayalı "tevhid" inancını getirmekle birlikte (*"Onun benzeri yoktur"*, Şura, 42/11), Hz. Peygamber (s.a.v.) öteki insanlar gibi yalnızca bir insan olduğunu defalarca vurgulamasına rağmen (*"De ki: Ben de sizin gibi bir insanım. Bana tanrınızın tek olduğu vahyolunuyor."*, Kehf, 18/110), Hulefa-i Raşîdîn kendilerini Hz. Peygamberin (s.a.v.) Kur'an ve sünnete göre hareket eden halifeleri kabul etmesine rağmen, Emevî halifeleri şairlerinin ve bazan bizzat kendilerinin seçtiği "halifetullah" gibi ünvanlara rağmen, iktidarlarını Allah'ın kaza ve kader olarak başa getirmesiyle meşruluklarını savundukları için iktidarlarının dünyevî niteliğini itiraf etmelerine rağmen, Allah ile halife arasındaki benzerliğe yönelişin, Abbasîler döneminde, İsmâiliye gibi yalnızca imamet mitolojisini geri getirenlerde değil, Mu'tezile ve Eş'arîler gibi bizzat Ehli Sünnette de, dinî ve siyasî muhayilleye hâkim olduğunu görüyoruz. Bunun tamamen Pers modelinden nakledildiğini söylemek yanlış olur. Bu benzerliğin İslâmi bir dayanak arayışına ek olarak, İslâm'da özellikle Mutezile ve Eş'ariler gibi ehli sünnetçe ancak İslâmî bir dayanağı bulunduğunda kabul edilebilen Perslerden veya başkalarından gelen dış etkileri de kabul etmek gerekir. Genel olarak söylersek, İslâm, dış unsurlardan Allah'ın ortağı oluşunu ve başkasıyla her türlü benzerliği reddeden "tevhid" ilkesiyle doğrudan çelişmeyenleri kabul eder.

Allah ile hükümdar (Kisra) arasındaki birbirlerine kaynaşmasına değilse bile- benzerliğe dayanan Pers modeli, Abbasîler döneminde Sünnî dînî ve siyasî muhayyilede kendisine bir yer bulmuşsa, bunun sebebi bizzat "tevhid" kapısından girmiş olmasıdır. Anlaşılması zor farklılıklardan birisi, Emevîler dö-

nemindeki aydınlanma hareketinin daha önce açıkladığımız Emevî cebir ideolojisinin aksine (*Dokuzuncu Bölüm,* 4-5), işlerinin sorumluluğunu kendisine yüklemek, ödül ve cezasını belirtmek amacıyla savlarının insanın fiile güç yetirmesini ve fiillerini özgürlük ve seçimine göre yapmasını savunmak oluşudur. Yine anlaşılması zor farklılıklardan birisi, bizzat hu savların yaymak ve benimsetmek amacıyla ortaya konulana tamamen aykırı siyasî bir içerik oluşturmak için kullanılmasıdır. Bu savlar, esasen istibdat ve suçlamayı, yöneticilerin istibdatını keskince eleştiriyi hedefliyordu. İşte bu savlar, Abbasîler döneminde aynı istibdadı yüceltmek ve ona dinî meşruiyet kazandırmak için kullanılıyordu.

Biraz önce Ebu Ca'fer Mansur'un, kendi iradesini doğrudan Allah'ın iradesiyle ilişkilendirdiğini görmüştük. Allah'ın iradesine göre ve onun aracılığıyla hareket ettiğini söylüyordu. Şimdi artık bu iddiayı daha önce gördüğümüz (*Dokuzuncu Bölüm,* 5) Cehm bin Safvan'ın aydınlanması savıyla ilişkilendiren "yakınların" karmaşıklığına dikkat çekmeye sıra gelmiş bulunuyor. Cehm bin Safvan, şöyle dediği için "cebir" ile itham olundu: Gerçek fail, Allah'tır. Bu yüzden, Allah'a, yaratıklardan birinin sıfatı verilemez. Ona lâyık olan biricik sıfat, "yaratma", "fiil" ve bu anlamdaki sıfattır. Cehm, bunu Allah'ın insanın fiillerini ezelden bilmesini reddetmek, dolayısıyla, bu fiilleri bizzat insanların yaptığını belirtmek için söylemiştir. Bundan maksadı, Emevî cebir ideolojisinin aksine, insanlara sorumluluk yüklemek, ödül ve cezayı belirtmekti. Emevî döneminin sonlarında aydınlanma hareketinin önderleriyle sıkı bir ilişkisi bulunan Ebu Ca'fer Mansur, halîfe olunca aynı düşünceyi, belirtilen aydınlanma hareketinin önderlerince kullanılma amacının tamamen aksine, Mansur'un; iradesinin Allah'ın iradesinden olduğunu, önceki paragrafta gördüğümüz gibi Allah'ın iradesine göre davrandığını ileri sürmesi, gerçek failin Allah olduğunu söyleyen Cehm bin Safvan'ın savıyla kesişir. Bunun sonucu, sorumluluğun kendisinden düşmesidir, dolayısıyla, cezasının olmayışıdır. Böylelikle, Emevî halifelerinin cebri benimseme sonucunda vardıkları hedefe, bizzat bu cebire aykırı savı kullanarak ulaşır: Ebu Ca'fer Mansur, insanın irade özgürlüğünü ve fiillerini yapma gücünü kabul eder. Ancak o, kendi iradesini Allah'ın iradesiyle ilişkilendirir. Bu da onu, Allah'ın yeryüzündeki iradesinin temsilciği yapmasından ayrı şahsen her türlü sorumluluktan bağışık tutar. Böylelikle, beşerî iradenin mutlak reddinin ortaya çıkardığı sonucu, mutlak kabulü de ortaya çıkarır.

Öte yandan, aydınlanma hareketinin savlarında bu şekilde kullanılan bir yön daha vardır. Bu defa durum, bizzat "tevhid" düşüncesiyle ilgilidir: Allah'ın yaratıklarına her türlü benzerlikten tenzihi sorunu, şuura ve şuuraltına, dinî ve siyasî mubayyileye böyle basit şekilde konulmuştur: Allah, evrenin dışındadır, onu yönetir. Halife, toplumun, "seçkin"in ve "halk"ın dışında yer alır, onu yönetir. (Burada yönetme=tedbir; siyaset' iş yürütme, emir ve yasak çıkarma... anlamındadır.) öyleyse, kentin en güzel biçimde yönetilmesi için, halifenin, sıfatları ve fiilleri açısından Allah'a, mümkün olduğunca Allah'a yakın olmalıdır. Allah'ın en önemli sıfatlarının, "tevhid" ve "adı" sıfatları olduğuna ve Mutezile ile Emevîler dönemindeki aydınlanma hareketinin içinde bulunan meslektaşlarının belirttiği gibi öteki bütün sıfatlar bu ikisiyle ilgili olduğuna göre, Allah'ın da kemale ermesi gibi, kemale ermesi amacıyla bu iki sıfatın halîfeye verilmesi, iktidarında halifeye ortak bulunmamasını sıradan insanların nitelendiği sıfatlarla nitelenmemesini gerektirir, hatta bu alanda "tasavvurun üstünde" olmalıdır.

Hiç kimse, burada gösterge, tanık ve öteki kanıtlama araçlarına dayanmayan serbest bir tevilci (yorumsamacı) okuma yaptığımıza inanmamalıdır. Siyaseti yüceltme, söylemin siyasî içeriğini "şuuraltı"nın derinliklerine atma işlemine dayanır. Ne var ki, (bireysel veya sosyo-politik) şuuraltına atılanlar, yok olmaz ve silinmez, bilakis psiko-analizin belirttiği gibi, kendini şu ya da bu şekilde ifade etmesi zorunludur.

Câhız, geveze "kelamcı" modelini bize sunuyor: O Mutezilîdir, "tevhid" ve "adi" savunur, her konuda konuşur, ama daima "tevhid" ve "adli" kaidesine göre konuşur. Dolayısıyla, bu "kaide"nin ışıkları, düşündüğü ve konuştuğu her şeye yansımalıdır, özellikle de "hükümdarların ahlâkı" "söz" konuşu olunca. Bu, Cahız'ın kitaplarından birinin adıdır.[37] Câhız'ın bu konudaki cümlelerini birlikte inceleyelim. Bunlar, vardığımız sonuçları vurgulayan "dil sürçmeleri" ve tanıklardır. Burada, çağındaki Mu'tezile seçkinlerinden biri oluşu itibarıyla, Allah ile halife arasındaki benzerliğin siyasî şuuraltına girişini dile getiren "dil sürçmesi" mesabesindeki sözcüklerin altını çizmekle yetineceğiz.

Bu kitabının girişinde şunu söylüyor: "Bu kitaptaki ifadelerimizin çoğu, en büyük hükümdar dışındakilere dairdir. Çünkü onun ahlâkını anlatamayız. Bi-

37. Câhız, *Kitâbu't-Tâc fî Ahlâkı'l-Mulûk*. Yakut el-Hamevî sözlügünde, Safedî, İbn Şâkir ve başkaları, kitabı "*Ahlâku'l-Mulûk*" şeklinde verirler. Dayandığımız ve gösterilen basımın önsözüne bakınız. Kitapların sözcüklerindeki bu mu'tezilî içerik, Câhız'a nisbetini gösterir.

lakis, açıklamaya girişirsek gerekenin sonunu getirmekten âciziz... En büyük hükümdarın ahlâkının, düşüncede bir sonu yoktur, düşünce de onu kapsayamaz. Bu ölçüye yaklaştığını sanan, bizce sözgelimi teşbihi ve tecsimi savunan gibidir."[38] ("bizce" kelimesinin, "biz Mutezile" anlamına geldiğine işaretle yetinelim. Bilindiği üzere teşbih ve tecsim, tenzih karşıtı olarak kullanılır.) Kitapta şunları okuyoruz: "Hükümdarların ahlâkı, halkın ahlâkı gibi değildir, hiçbir şeyde benzeşmezler... Hükümdarlar, bu nitelikten uzaktır, bu boyuttan uzaktır."[39], "Hükümdarın seçkinlerden ve halkından farklılaşabildiği bütün durumlara gelince, onun ahlâkından birisi, iktidarına kimsenin ortak olmayışıdır... Hükümdarın ahlakına en yakışan, su veya havayı paylaşmaması, bu konuda kimseyi ortak kılmamasıdır... Ülke halkının itaati, hükümdar kıyafetine çok benzemekten, hükümdarın durumlarına ve huylarına çok benzemekten kendisini korumasıdır."[40], "Hükümdarın huzurunda suç işlemek, halk huzurunda suç işlemek gibi değildir... Çünkü hükümdar, Allah ile kulları arasındadır."[41], "Hükümdarların ahlâkından birisi de, ahlâkının bilinmemesidir...[42], "Hükümdarın işinden her şey, rızada ve öfkede, almada ve engellemede, harcamada ve vermede, bollukta ve darlıkta güzeldir."[43] (Şununla karşılaştırınız: Kendinden gelenden başka kötülüğe hamdedilmeyen Allah'a hamdolsun.)

"Câhız'ın dili", adına konuştuğu dayanağı; yani Mu'tezile'yi ortaya koyuyor. Yukarıdaki sözlerine şunları ekliyor: "Şu kadar var ki, bilge ve seçkin kişi, elinden geldiğince iktidar açısından el-menzile beyne'l-menzileteyn olmaya çalışmalıdır. Çünkü bu, nimetin devamına en lâyık menziledir."[44] (el-menzile beyne't-inenzileteyn, Mu'tezile'nin ilkelerinden biridir. Krş. "işlerin en hayırlısı, orta olanıdır".) "Tevhid" ilkesinin hâkim olduğu bu "tanıklar"a ek olarak, "adl" (adalet) ilkesinin çok açıkça hâkim olduğu öteki tanıkla konuyu bitirelim: "Hükümdarın herkese ve her sınıfa hakkını vermesi, adalet yasasının hükümdarın ahlâkında gözetilmesi ve sarılınmaya devam edilmesi gerekli farz ve nafilelerin edasına uyulan yasa gibi olması adalettendir."[45] (Mu'tezîleye göre Allah, ancak salah (iyi) ve aslahı (en iyiyi) yapar.)

38. Câhız, *Tâc*, s. 13-14.
39. Câhız, *Tâc*, s. 25.
40. Câhız *Tâc*, s. 55.
41. Câhız, *Tâc*, s. 60.
42. Câhız, *Tâc*, s. 68-69.
43. Câhız, *Tâc*, s. 108.
44. Câhız, *Tâc*, s. 141.
45. Câhız, *Tâc*, s. 25.

Burada Câhız'ın "hükümdarın ahlâklısı Allah'ın sıfatları aracılığıyla ve sayesinde okuduğunu söylemeye ihtiyaç duyuyor muyuz? Şayet "ahlâk" sözcüğü, Allah hakkında kullanılsa, "hükümdarın ahlâkı" ile "Allah'ın ahlâkı"nın uyumlaşmasıyla karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz. Öyleyse, bunun hükümdarların sıfatları ile Allah'ın sıfatları arasındaki uyum olduğunu söyleyelim.

Câhız, kaleminden kelamcıların siyâsî şuuraltında Allah ile halife arasındaki benzerliğin yapısını ortaya koyan, böyle gösterge ve tanıkların "döküldüğü" tek kişi değildir. Daha pekçok metin vardır. Kendi alanlarındaki ağırlıkları Câhız'ınkinden az olmayan üç düşünür modeliyle yetiniyoruz.

İlk metin, Ebu'l-Hasen el-Maverdî'ye aittir: "Erdemli hükümdar, yakın çevresiyle (ehlu hâssa) çok yakından ilgilenmelidir. Onları öyle eğitir ki ülke halkı içinde ve yönetimi alandaki yerlerde, onlardan çok itaat eden; karşı gelmekten kaçınan, onu desteklemekte daha ileri olan, hizmetini daha usulünce yapan kimse olmaz. Yaratıkları konusunda Allah'a benzemek ve yolundan gitmek için böyle yapar. Çünkü Yüce Allah mahlukatı yaratınca ve hikmetini gerekli kılınca, din ve dünya içlerinde kendilerine daha uygun ve elverişli olanı buyurdu, yasakladı ve onları kul edindi... Kullarının işleriyle görevli asker, davet ehline (peygamberlere) yardımcı ve yaratıkların kendisine en yakını kıldığı melekleri seçti. Sonra insanlar arasından peygamberleri seçti... Hükümdar, elinden geldiğince ve gücü yettiğince yakın çevresini bu şekilde eğitmeli ve yönetmelidir. Yakın çevresini, elinden geldiğince ve gücü yettiğince, sanatkarın aleti gibi yetiştirmelidir. Bu alet olmadan; sanatkâr sanatını ve isteğini yerine getiremez."[46]

İkinci metin Turtûşî'ye aittir. O, "yeryüzünde sultanın (hükümdar, otorite) bulunması" zorunluluğunu vurgular: "Çünkü insanlar sultansız, büyüğün küçüğü yuttuğu denizdeki balık gibidir. Otoritesini yürüten bir sultanları olmayınca, işleri düzgün gitmez, geçimleri bir istikrara kavuşmaz, hayata sevinçle bakmazlar. Bu yüzden eskiler şöyle demişler: Sultan yeryüzünden gidince, Allah'ın yeryüzündekilere ihtiyacı kalmaz... Bir ülkede iki sultan olamadığı gibi, evrenin de iki tanrısı olmaz. Yüce Allah'ın otoritesindeki bütün evren, yeryüzü sultaninin elindeki tek bir ülke gibidir."[47] "Sultana düşen en hafif görev, Allah

46. Ebu'l-Hasen Ali bin Muhammed bin Habîb el-Maverdî, *Nasîhatu'l-Mulûk*, s. 289-292. Burada belirtmemiz gerekir ki, Maverdî, bu kitabında; hükümdarın kendisi için gerekenler, seçkinleri nasıl yöneteceği, halkı nasıl yöneteceği konularında yoğunlaşır.

47. Turtûşî, *Sirâcu'l-Mullûk*, s. 81.

karşısındaki konumunu, valileri karşısında uygulamaktır.. İşte bu, tabiatın meşru yoludur, kapsayıcı terim anlamıyla siyasettir."[48]

Üçüncü metin, Fârâbî'ye aittir. Bilindiği üzere, Fârâbî'nin siyaset felsefesi, başında ilk prensibin (Allah) yer aldığı tabiat dünyası ile başında peygamber veya filozof başkanın yer aldığı medine-i fazıla (erdemli devlet) arasındaki benzerliğe dayanır. Dolayısıyla "medine-i fazıla"nın düzeni ona göre evrenin düzenine benzer. Bu bağlamda şunları söylüyor: "Evrende ilk prensip, sonra sırayla öteki prensipler (semavî akıllar, melekler), bu prensiplerden doğan varlıklar (felekler, semavî varlıklar), sırayla bu varlıkları izleyen başka varlıklar (yeryüzündeki tabiat varlıkları), varlıktaki en küçük mertebede olan varlıklar (şekilsiz madde) olduğu gibi, ümmet veya kentte de bu şekilde ilk prensip (halife, balkan, hükümdar), onu izleyen öteki prensipler (çevre-sahabe,-yakın seçkinler-hassatul-hâssâ), bu prensipleri izleyen öteki siviller (seçkinler: hâssa), bunları izleyen ötekilerinden kentte ve insanlıkta (halk âmme) en küçük mertebedeki öteki sivillere kadar da böyle bir kademelenme vardır. Kentte olan, aynen evren için de geçerlidir."[49] "Bu durumda kentin bölümleri birbiriyle bağlantılıdır, birbiriyle uyum içindedir. Bazıları ön, bazıları arka plana alınmak suretiyle, düzene sokulmuş olur. Bu bakımdan kent (devlet), tabiî varlıklara benzer. Kentin mertebeleri de, ilk sebepten başlayıp ilk madde ve dört unsurda (su, hava, ateş ve toprak) son bulan varlıkların mertebeleriyle benzeşir. Bu mertebelerin bağlanış ve uyumu ise, değişik varlıkların birbiriyle olan bağlanış ve uyumuna benzer. Bu kentin yöneticisi de, bütün varlıkların sayesinde var olduğu ilk sebebe benzer."[50]

Bu konuda, uzun uzun konuşabilirdik. Şimdi bütünüyle tamamen "peygamberlik mesleği" dünyasına, imamet ve imam dünyası ile ulûhiyet dünyasına, ilk prensip ve ondan doğan prensipler dünyasına dayalı İsmâiliye felsefesine, bir zamanlar açıkça imamın tanrılaştırılmasına varan felsefeye geçiyoruz.[51] "Emîr"in övülmesine ve atâsına (bahşiş ve ihsanlarına) dayalı, sultanlık ideolojisini ve onun temel savını, tanrı ile halife arasındaki benzerliği, edebî söylemde emîre doğrudan tanrılık sıfatlarının verildiği uzlaşmaya dönüşen benzer-

48. Turtûşî, *a.g.e.*, s. 89.
49. Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed bin Tarhân el-Fârâbî, *Tahsîlu's-Saâdet*, s. 63.
50. Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, s. 84. Ayrıntı için bkz. Muhammed Âbid Câbirî, *Bunyetu'l-Akli'l-Arabî*, Beyrut 1987, İkinci Bölüm, 2.
51. İsmâiliye felsefesini ve genel olarak Şia'nın vilayet ve imamet konusundaki görüşünü ayrıntılarıyla işledik. Btz. Câbirî, *a.g.e.*, İkinci Kısım, 3. Ve 4. Bölüm.

liği çeşitli edebî anlatımlarla yayan rant ideolojisinin hakim olduğu edebiyat dünyasına, şiir, hitabet ve makamat dünyasına yükselebiliriz. Hedefimiz kapsama ve kuşatma ise bu konudaki araştırmayı çeşitli alanlarda sürdürebiliriz. Buradaki hedefimiz, açıklamak istediğimiz savı kanıtlamak için yeterli modelleri savunmakla sınırlıdır. Bu da, Arap siyasî aklının, tanrı ile "emîr" arasındaki benzerliğin yapısında (emîr Firavun olsun, Buhtu'n-Nasr olsun, halife olsun, melik olsun, sultan olsun; başkan olsun veya lider olsun), çok eskiden günümüze dek Arap siyasî aklını cezbeden iktidarın ideal modelini, "adil müstebit" modelini siyasî şuuraltı üstüne kuran yapısında saklıdır. Bu konuda, Şiî ile Sünnî, Hanbelî ve Eş'arî veya Mutezilî, kelamcı ile filozof arasında bir fark yoktur (çeşitli adlarıyla çağdaş düşünce yönelişlerini de ekleyebiliriz). Bu fırkalar arasında farklılık, bir bütün olarak benzerliğin yapısında değil, iki taraf için de söz konusu olabilecek dönüşümlerde yer alır (yapıca değişmeyen, tanrı ile "emir" arasındaki benzerlik ilişkisidir. Dönüşümler ise, şu ya da bu tarafın niteliğini belirleme konusunda fırkaların ve yönelişlerin farklılığıdır: Zat ile sıfatlar arasındaki ilişki, birinci taraf açısından tenzihin derecesi: tanrı ve halife veya imamın niteliği, sünnî hilafet, şiî imamet, sultan, ve önder başkan...) Kitabın son bölümünde, Arap siyasî şuuraltında bu benzerliğin yapısındaki karmaşıklıkla ilgili olarak ortaya çıkan sonuçları göreceğiz. Bu, Arap siyasî aklını yenileme ve modernleştirme görevleri açısından olacak. Şimdi ise, bu bölümü, siyaset fıkhına hızlı bir kuşbakışıyla bitireceğiz.

6. Siyaset Fıkhı (Fıkhu's-Siyaset)

Öteki bütün fıkıh dalları gibi, "siyaset fıkhı" (fıkhu's-siyaset) da peygamberin hadisiyle başladı. Hulefa-i Raşidîn ve Emevîler dönemlerinde, meşru iktidar; Kur'an'dan ve genel olarak "eser"den, Hz. Peygamber ve sahabeden rivayet edilenlerden çıkarılıyordu Kur'an iktidar, siyaset ve devletin şekli konularını ele almadığına göre, yine sahabe Hz. Peygamber'in vefatından itibaren bizzat bu konularda görüş ayrılığına düstüğüne ve bu görüş ayrılığı fitne zamanında İslâm toplumunun varlığını tehdit edecek ölçüde büyüdüğüne göre, siyaset konularının dinî meşruluğunun arandığı biricik dayanak "hadis" idi Her fırka, her parti ve her yönetici, siyasî tutumuna meşruluk kazandıracak hadisi rivayet ediyordu. İşte bunun sonucunda şu ya da bu kişiyi, şu ya da bu fırkayı övmek ya da yermek üzere hadis uydurma olgusu yaygınlık kazandı. Pekçok ha disçi rivayetleri eleştirdiğinden ve belirledikleri ölçülere göre sahih olan ile ol-

mayan senedi ayırdettiğinden, hadisin sahih ve gayr-i sahih diye sınıflanması ve aralarındaki derecelerin belirlenmesi, yalnızca uzmanları ilgilendiren bir sorundur. Siyasetçiler, davetçiler, hatipler, vaizler ve kıssacılar hadisi, senetli veya senetsiz olarak yaygınlaştırır. **Onlara göre önemli olan, hadisin siyasî amaçları uğrunda kullanılmasıdır.** Böylelikle, uydurma hadisin etkîsi, sahih hadisinkinden daha az değildir; hatta, birincisi daha bile etkili olur. Çünkü onu uyduran, doğrudan davasına hizmet edecek biçimde belirler. Ayrıca onu, senedi sahih hadîsi de aslî içeriğinden, "söyleniş gerekçeleri"nden tamamen uzaklaştıracak biçimde kullanır. Bunu da genelleştirme, te'vil ve benzeştirme yoluyla yapar. Etkisi çoğu kez geçici olduğu için, ister overek, ister yererek yapılan, kişilerce rivayet edilen hadisleri bir yana bırakırsak ve ilgimizi genel olarak siyasî soruna şu ya da bu yönde açık bir fırkacılığı bulunmaksızın çözüm arayan öteki hadislerde yoğunlaştırırsak, bunların iki temel konuyu eksen aldığını görürüz: 1) imamın bulunma zorunluluğu. 2) İmama itaat, zorunluluğu. Bu iki konuda rivayet edilen hadislerin çoğu şu ya da bu dönemde, şu ya da bu yöneticiye hizmet etmek için ortaya konulduğu benimsenebilirse de, bu tür hadisler geneli itibarıyla İslâmî vicdanın özellikle sünnîlerin "devlet"i korumak amacıyla zahîren müslüman olması şartıyla ne olursa olsun "emîr"i kabul etmeye yönelişini yansıtır. Çünkü "devlet"siz, din de ayakta duramaz. Çünkü pekçok farzın ve hükmün uygulanması ve yürütülmesi, imamın varlığına bağlıdır (cuma namazı; hac, hadler, sınırların korunması; cihad...). Bu çerçevede, imama itaat etmeyi, cemaatten ayrılmamayı belirten hadisleri, sıhhat meselesini biryana bırakarak ortaya sermeliyiz. Buhari'nin ölçülerine göre sahih hadislerden biri şudur: Hz. Peygamber (s.a.v.) söyle buyurur: "Emîrinden hoşlanmadığı bir şey gören, sabretsin. Çünkü sultandan bir karış ayrılan, cahiliye (inancı) üzere ölmüş olur." Başka bir rivayet şöyledir: "Emirinden hoşlanmadığı bir şey gören, ona sabretsin. Çünkü cemaatten ayrılarak ölen, cahiliye inancı üzere ölmüş olur." Müslim'in Sahîh'inde Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu rivayet edilir: "Bir takım işler olacak. Birlik içindeki bu ümmetin işini ayırmak isteyeni, kim olursa olsun kılıçla vurun." Yine Müslim'de şu hadis vardır. "Hoşlanacağınız ve hoşlanmayacağınız emîrler olacak. Beğenen suçsuz olacak, beğenmeyen kurtulacak. Ama kim rıza gösterir ve izinden giderse. Dediler ki: Onlara karşı çıkalım mı? Şu cevabı verdi: Namaz kıldıkları sürece olmaz." Yine Müslim'de şu hadis rivayet edilir: "Kim başına getirilen bir yöneticinin ma'siyet (isyan, günah) bir işini görürse, Allah'a isyan olarak yaptığını kabul etmesin, elini itaatten çekmesin."

Bunlara, bir hadisi daha ekleyebiliriz: Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Ümmetimde hilafet otuz senedir. Ondan sonra saltanat (mülk) olacaktır." Kimi hadisçiler, bu hadîsi yalnızca sahih kabul etmez, peygamberlik göstergelerinden de kabul eder (Bkz. *Yedinci Bölüm*, 1). Çoğu sahîh senetli kabul edilen bu türden hadisleri, daha önce belirttiğimiz hadislere eklersek, şu sonuca varabiliriz: Siyaset fıkhı, üç sabiteye bağımlı olacaktır: 1) imamın (devletin) zorunluluğu, 2) İmama (ma'siyet emretmediği sürece) itaatin gerekliliği; 3) Hulefa-i Raşidîn'den sonraki yönetim sistemi dünyevî saltanattır. Açıktır ki bu sabiteler, herhangi bir yönetimle ilgili İslamî siyasî teoriye kapıyı kesin olarak kapatır. Dolayısıyla, Ehl-i Sünnete göre "hilafet teorisi" içeriği belirsiz bir addır; teoriyi, yönetimin dayanması gerektiği durumun belirlenmesi anlamında kabul edersek. Çünkü hadis, "Ümmetimde hilafet otuz senedir. Ondan sonra saltanat (mülk) olacaktır," biçimindedir. Bu, genel olarak Ehl-i sünnetin kabul ettiği bir hadistir. Çünkü, Hulefa-i Raşidîn'den sonra hilafetten sözedilmesini, hiç sözkonusu etmez. Ancak kastedilen, Hulefa-i Raşidîn zamanında hilafetin gerçekleşme biçimi olduğu takdirde, şimdiye veya geleceğe ait bir teori değil, gerçekleşmiş bir olayın tarihi karşısındayız demektir (Çünkü hadis, Hulefa-i Raşidîn'den sonraki şimdiyi ve geleceği, ısırıcı saltanat olarak mahkum etmektedir).

Bu görüş açışı, şunları söyleyen Ali Abdurrazık'ın bakış açısıyla kesinlikle uyuşmaz: "Muhammed (s.a.v.) tamamen dinî bir davetin peygamberidir. Bu davette, ne saltanat eğilimi, ne de devlete çağrı vardır. Çünkü Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ne iktidarı, ne de hükûmeti vardı. "Memleket" (krallık) kelimesinden ve anlamdaşlarından siyasî olarak anlaşılan anlamda bir "krallık" kurmaya girişmedi. Tıpkı öteki peygamberler gibi, yalnızca bir peygamberdi. Bir melik (hükümdar) değildi, devlet kurucusu değildi, iktidara çağıran biri de değildi."[52] Hz. Muhammed'in melik, krallık kurucusu veya iktidara çağıran biri olmadığında aynı görüşü paylaşmakla birlikte, "devlet kurucusu" olmadığı konusundaki görüşüne katılamıyoruz. Bu kitabın ilk üç bölümü; Muhammedî davetin, başında peygamberin bulunduğu bir devlete doğru geliştiğini ele almıştır. Hatta biz, bunun da ötesinde, bu davetin, başından beri dînî içeriğinin yanısıra bir tür siyasî tasarısı bulunduğuna eğilimliyiz. Bunu daha önce açıklamıştık (Bkz. *Birinci Bölüm*, 1).

52. Ali Abdurrâzık, *el-İslâm ve Usûlu'l-Hukm*, s. 64-65.

Bize göre İslâm, hem din, hem de devlettir. Ama, dinle ilgili yaptığı düzenlemeler gibi, devlet için de düzenlemeler yapmamıştır, hatta devlet işlerini müslümanların içtihatlarına bırakmıştır. Bu durum, peygamberin vefatından sonra, Benî Saide Sakîfe'sinde yapılan sahabenin toplantısında açıkça ortaya çıkmıştır. Kurulu bir devlet olmasaydı Peygamberin yerine geçecek kişiyi belirlemek için toplanmazlardı. Öte yandan da İslâm, yönetimin biçimini ve yöntemini açıklamış olsaydı, peygamberin yerine geçecek kişi konusunda farklı görüşler benimsemezlerdi, bizzat Hulefa-i Raşidîn döneminde halife seçim yöntemleri farklılık göstermezdi. İslâm'da yönetim meselesi, içtihada dayalı bir kamu yararı meselesidir. Bu yüzden müslümanlar bu konuda farklı görüşler benimsedi. Bu görüş ayrılığında, başlıca iki taraf vardı: Şia ve Ehl-i sünnet. Şia, Hz. Peygamber"den (s.a.v.) sonra imametin Ali bin Ebî Talib'e ait olduğunu benimsediği ve Ebu Bekir, Ömer ve Osman'ın imametini tanımadığı için, Ehl-i sünnet'e düşen, bu halifelerin ümmetinin meşruluğunu ortaya koymak suretiyle "red"di eleştirmekti. Kur'an'in muhkem nassının ve kimsenin karşı çıkamayacağı mütevatir hadisin yokluğu karşısında, geriye biricik kaynak tarihi, Hulefa-i Raşidîn tarihini hakem yapmak katlıyor. Sahabe şu ya da bu halifenin kararlarını tanıdığı veya en azından kabul ettiğine göre, Ehl-i sünnet bunu sahabenin bir icması (görüşbirliği) olarak değerlendirdi. Bu "icma" da, meşruluğun kaynağı oldu.

Bu, Hulefa-i Raşidîn, yani "hilafet" dönemi için sözkonusu olan gelişmeler. Hilafetin Muavıye ile birlikte, hatta bizzat Sıffîn savaşından itibaren saltanata dönüşmesinden sonra, kendisini şu seçim karşısında buldu: Ya fitnenin ve bitmez tükenmez iç savaşın devamı, ya da mevcut durumun kabulü ve müslüman olduğunu izhar etmesi ve günahı emretmemesi şartıyla buna bir çeşit meşruiyet vermesi, ama bunun yanısıra dinî farzlara ve İslâmi ahlâka sarılması için barışçı yollarla (öğüt ve nasihatla) baskı yapılması, İslâm'da Hz. Peygamber devrinde kurulmasından beri devletin görevi ve varlığının meşru kılıcısı, müslümaman bir tek sancağın kumandası altında toplamak ve daveti cihadla yaymak olduğundan, İslâm'da yöneticinin meşruluğu, müslümanları birleştirmeyi, İslâm ülkesini genişletmesi ve savunması için yönetim dairesini genişlettiği ölçüde güçlenir ve kuvvet kazanır.

Ebu Bekir'in, Ömer'in ve Osman'ın hilafetlerinin meşruluğunu (Şia'nın reddinin aksine) bir şekilde ortaya koymak ve bütünüyle veya bazı bölgesiyle islâm dünyasını yöneten Hulefa-i Raşidîn'den sonraki hükümdar ve yöneltici̇lere bir ölçüde meşruluk aramak, siyaset fıkhının ele aldığı iki temel konu olmuştur. İslâmî yöne-

tim konusunda kelamcıların ve fıkıhçıların yazılarında bir "teori"nin varlığını benimsemek; böyle bir teorinin varlığı arzusunu dile getiren sözden öte bir şey değildir. Bu teori bulunmadı, ayrıca bulunmayacaktır. Çünkü yönetim konusunda bir teorinin kurulmasının zorunlu şartı ortada yoktur. Yani siyasî meseleyi, devletin şeklini, başkanın görevlerini, belirlenme biçimini, görev süresini vb. düzenleyen Kur'an veya sünnetin açık bir nassı (kuralı) yoktur. Öyleyse, bu deyimi kullanmak zorunluysa yönetimle ilgili "İslami" teori, şu ya da bu dönemde, şu ya da bu ülkede, şu ya da bu fırkaya göre, şu müslümanın ya da bu müslüman cemaatin teorisidir. Şayet müslüman bilginler yönetimle ilgili bir teoride icma ederse ve bütün müslümanlar da bunu kabul ederse, işte o zaman bu teori bilfiil İslâmî teori olacaktır. Çünkü ümmetin icması, İslam'da hukukun bir kaynağıdır. Ama böyle bir şey şu âna dek olmamıştır.

Kimi okuyucular "Maverdî"yi öne sürüyor. Bize göre, Ebu'l-Hasen el-Maverdî, taşıyabileceğinden fazlasını taşımıştır. el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâ-tu'd-Diniyye adlı eseri, bu başlığıyla konusunu göstermektedir. Konusu, bir yandan el-Ahkâmu's-Sultâniyye'dir. Yani bugün "idare hukuku", kamu görevi hukuku dediğimiz şeydir, öte yandan da "dinî vilayetler", yani dinî dayanağı olan görevlerdir. Maverdî, el-Ahku's-Sultâniyye'de vezirlikten, eyalet ve bölge valiliğinden, ordu komutanlığından vb. sözeder. el-Vilâyâ-tu'd-Dîniyye'de ise, yargıdan, mezalimden, namaz imamlığından, hacdan vb. şer'î bir nassın bulunduğu konulardan sözeder. Maverdî öne sürdüğü görüşlerde, "el-Ahkâmu's-Sultâniyye" açısından çağında sözkonusu olanı anlatmaya, "el-Vilâyâtu'd-Dîniyye" açısından ise naslara ve sahabe zamanında yapılan uygulamaya dayanır.

Gerçekten de Maverdî, kitabının birinci bölümünü "imamet akdi"ne ayırmıştır. Bu, elimizdeki 322 sayfalık kitabın 20 sayfası tutarındadır. Şu kadar var ki bu bölümde belirttikleri, Bâkıllânî ile Bağdadî'nin Şia ya "reddiye" olarak Ebu Bekir Ömer ve Osman'ın imametini kanıtlama konusunda yazdıklarının yoğun bir özetinden öte bir şey değildir. Öyleyse Maverdî'nin bütün yaptığı, bu iki Eş'arî kelamcının görüşlerini "kelam ilmi"ndeki çerçevesinden çıkarmaktan, "kelamcı" tartışma niteliğinden kurtarmaktan ve fukaha diline aktarmaktan öteye geçmez. Gerçekten de Maverdî'nin yaptığı yenilik, imamet konusundaki "kelam"ı, kelamcıların kitaplarından, dinî görevlerle ilgili sözleri fıkıhçıların kitaplarından çıkarıp almış olması, çağındaki idarî düzeni meşrulaştırıcı biçimde anlatması ve bu üçünü *el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtu'd-Dîniyye* adını verdiği bir kitapta toplamış olmasıdır. "İmamet"i kitabın başlığında kullanmamış olmasının sebebi, kitabının girişinde bunu maziye ait bir

şey olarak görmesi ve çağında işbaşında olan iktidarın aslında imametten kaynaklanmış olduğu için sözünü ettiğini belirtmesidir. Şöyle diyor: "İmamet, hukuk kurallarının dayandığı, ümmetin çıkarlarının sağlandığı bir temel olmuştur. Böylece kamu işleri düzgün yürümüş, özel görevler de imametten kaynaklanmıştır. Bu yüzden imametin kurallarını, öbür idarî (sultanî) işlerin kurallarından önce belirtmemiz gerekmiş, görevlerle ilgili kuralların uygun ve birbiriyle bağlantılı biçimde eşgüdümlü olması gerektiğînden özellikle incelenmesi gerekenler belirtilmiştir."[53] Öyleyse, Maverdî'nin kitabına "imamet akdi'yle başlaması, bizzat imametten dolayı değil, yalnızca kitaptaki "görevlerle ilgili kurallar"ı "birbiriyle eşgüdümlü biçimde" sıralaması amacıyladır. Çağdaş ifadeyle, bunu yalnızca "yöntem zorunluluğu"yla yapmıştır.

Taşı gediğine koymak için olan zorunlu bu açıklamadan sonra, kendinden, sonraki büyük fûkahanın gördüğü gelişmeleri izlemek için, kitabının birinci bölümünde Maverdî'nin belirttiği, "imamet akdi"yle ilgili görüşlerin geneline hızlıca bakmaya geçelim.

Belirttiğimiz üzere Maverdî, bu bölümde sıraladığı görüşlerin ve kuralların hepsini seleflerinden, özellikle de Bâkıllânî'den (ö. 403)[54] ve Bağdadî'den (ö. 429)[55] nakletmiştir. (Maverdî'nin ölüm tarihi, 450'dir). Bunları "kelamcı" savunma niteliğinden, muhaliflere, özellikle de râfızî şiaya reddiye niteliğinden soyutlamıştır. Anlatımı, özetleyici ve yoğunlaştırıcı fıkhî bir kalıptadır. Konuları sunuşu, "yasama" niteliği kazandıran bir fıkhî kurallaştıncı özelliktedir. Fıkhî açıdan konunun temel sorunu, imamda bulunması zorunlu şartlardır. Etkisini geleceğe uzatan biricik sorun işte budur. Öteki sorunların hepsi, geçmişte olanların meşrulaştırılmasıdır. İmametin "seçim"le olacağını benimsemek de buna dahildir. Çünkü bu ilke, "öncekinin veliahd atamasıyla imametin geçerliliği" ilkesiyle anlamını yitirmiştir. Ebu Bekir'in Ömer'i veliahd atadığına dayanarak Muaviye'nin başlattığı "veli ahdlık"in meşruluğunu kabul, "seçim" ilkesinin bütün etkisini siliyor. Gerçekten de "seçim"i benimsemek, aslında ne gelecekle, ne de geçmişle ilgilidir. Şia'nın benimsediği Ali bin Ebî Talib için "nas" bulunduğu görüşüne reddiyedir. Öyleyse etkisini geleceğe taşıyan ve imamet konusunda görüş açıklamaya yasamacı fıkıh niteliğini kazandıran bi-

53. Maverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 3-4.
54. Muhammed bin et-Tayyib bin Muhammed el-Bâkıllânî, *et-Temhîd fi'r-Reddi ale'l-Mulhideti'l-Muattıla ve'r-Râfıda ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, Kahire 1947, s. 164-239.
55. Abdulkahir el-Bağdâdî, *Usûlu'l-Dîn, İstanbul 1928, s. 270-294. Ayrıca bkz.* Yusuf İbiş *Nusûsu'l-Fikri'l-Siyâsiyyi'l-İslâmî: el-İmâme ınde's-Sünnet*, Beyrut 1966.

ricik sorun, imamda bulunması gerekli şartlardır. Maverdî bu şartları yedi tane olarak belirlemiştir:

1) Kapsamlı anlamıyla adalet: Burada kastedilen, dinî ve ahlakî davranışlarını sakatlayan bir durumunun bilinmemesidir. 2) Karşılaşılan olaylarda içtihad ve kural belirleme gücü veren bilgi, 3) Duyularının sağlıklı olması, 4) Organlarının sağlamlığı, 5) Halkı yönetme gücü veren siyasî görüş, 6) Cesaret ve yüreklilik, 7) Soy; yani Kureyş'ten olmasıdır. *Görüldüğü üzere bu şartların en önemlisi, adalet, bilgi ve Kureyş soyundun olma şartlarıdır.* Duyuların ve organların sağlamlığı, siyasî görüş ve cesaret sahibi olabilen, yönetme iddiası taşıyan herkeste toplanabilecek şartlardır. Öyleyse, ilk üç şartın ortaya çıkarabileceği sonucu inceleyelim.

Bu şartların kelamcılar ve fıkıhçılar nezdindeki gelişimini incelersek, *kendimizi bütünüyle vazgeçişe yol açan bir dizi vazgeçiş önünde buluruz.* Maverdî'nin çağdaşı hanbelî fakih Ebu Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458) ile başlayalım. Yukarıdaki şartları vermiş, sonra şunları söylemiştir: "İmam Ahmed (bin Hanbeli)den adalet, bilgi ve fazilet şartlarını dikkate almaktan vazgeçişi içeren sözler nakledilmiştir... Onlara kim kılıçla üstün gelirse, halife olur ve müminlerin emîri olarak adlandırılır. Allah'a ve ahiret gününe inanan hiç kimsenin, iyi veya kötü olsun, onu imam olarak tanımadan gecelemesi helal olmaz. O, müminlerin emîridir. Şöyle demiştir: (...) Şarap içtiği ve sahtekâr olduğu bilinen bir emîrse, onun yanında savaşa gidilir. Çünkü bu, kendisini ilgilendirir."[56] Gazalî, aynı şeyi belirtir, "seçmeden maksadın, "bütün halkın dikkate alınması" değil, "yandaş ve mensuplarıyla imamın gücünün ortaya çıkması" olduğunu vurgular.[57] Bunu bir kez daha vurguladıktan sonra, şunu söyler: "Sözün özü, sultanlardaki nitelikleri ve şartları, kamu yararını sağlama arzusuyla benimsiyoruz. Şimdi görevlerin (vilâyât) geçersiz olduğunu benimsersek, bütün kamu yararları ortadan kalkar... Şu anda görevler, ancak güçle yerine getirilebilir. Güç sahibi kime bey'at ederse, imam odur.[58] İbn Teymiye de aynı anlayışı, şöylece belirtir: "Onlara (Ehl-i Sünnete) göre imamet, güç sahiplerinin onayıyla gerçekleşir. İtaat etmeleriyle imametten maksadın gerçekleştiği güç sahiplerinin onayı alınmadıkça, kişi imam olamaz... İmamet, iktidar (mülki) ve otoritedir (sultan). İktidar, tek, iki veya dört kişinin onayıyla iktidar olmaz. Ancak bunların

56. Ebu Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, s. 20.
57. Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtınıyye*, s. 177.
58. Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c. 2, s. 124.

onayı, başkalarının da onayını sağlayıcı nitelikte olabilir. Böylece iktidar sahibi de olunabilir."[59]

Bunlar adalet, bilgi ve "seçim" konularıyla ilgili olanlar. Kureyş soyuna mensup olmaya gelince, tutucu mâlikî fakih İbnul-Arabî, bu şartı "*Ey Davud, seni yeryüzünde halife kıldık*" ayetine dayanarak tamamen reddeder. Kureyş'ten olmadığı halde Allah, Davud'u halife yapmıştır. Öyleyse Kureyş'ten olma şartı niçin öne sürülmüştür? Hatta İbnul-Arabî, daha da öteye gider, fırkalardan şu görüşü öne sürenlere katılır: İmamet şartlarında Kureyşli ile Nabatlı eşit olursa, zulmetmemesi daha olası bulunduğu için Nabatlı tercih edilir."[60] Daha sonra İbn Haldun, halifenin Kureyş'ten olması şartının, "koruma ve desteklemeyi sağlayan asabiyeti dikkate alma"ya dayandığını belirtmiştir. İslâm'ın ilk döneminde güç ve kudret, Kureyş'e aitti. Yasa koyucunun Kureyş soyuna mensup olmayı şart koşması da, güç ve üstünlüğün, yani yeterliliğin şart koşulması anlamına geliyordu. Kureyş zayıfladıktan ve bu asabiyet ve gücü kalmadıktan sonra, "Kureyş'e mensup olma şartının maksadını içeren gerekçe"nin dikkate alınması gerekir. Onun için müslümanların işini yürüten kişinin, başkalarının da desteğini sağlayacak güçlü bir asabiyete sahip bir kavimden (topluluktan) olması şartını öne sürüyoruz."[61]

Üç temel şart, adalet, bilgi ve Kureyş'ten olma şartları düşmüş bulunuyor. Daha sonra Memlukler döneminin Kahire başyargıcı İbn Cemâa geliyor. Şunları açıkça ve güçlü biçimde söyleyebilmesi için çoğu kez yardımına İbn Haldun koşmuştur: "Bir dönemde imam yoksa, imamet şartlarını taşımayan biri çıkıp gücüyle ve askerleriyle bey'atsız veya istihlafsız olarak (veliahd atanmadan) insanlara boyun eğdirirse, müslümanların birlik ve dirliği için bey'atı gerçekleşmiş ve itaat edilmesi gerekli olmuş demektir. Cahil veya günahkâr (fâsık) oluşu, daha sahih görüşe göre, gerekçe olarak ileri sürülemez. İmamet, güç ve üstünlükle biri için gerçekleştikten sonra başka birisi ortaya çıkıp öncekini gücü ve askerleriyle alt ederse, ilki görevden alınmış olur, ikincisi de müslümanların yararı ve birliği gibi belirttiğimiz sebeplerle, artık imam olur."[62] Görüldüğü üzere İbn Cemâa, Memluklerin iktidarı lehîne "hüküm veriyor", onlara meşruluk kazandırıyor. Bundan başkasını da zaten yapamazdı.

59. İbn Teymiye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, c. 1, s. 141.
60. Bu kounda bkz. Ebu Abdillah İbnu'l-Ezrak, *Bedâiu's-Silk fî Tabâî'l Mülk*, s. 75, aynı sayfadaki 251. Dipnot.
61. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. 2, s. 526.
62. Bedruddîn İbn Cemâa, "*Tahrîru'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*", yay. Kofler, Islamica, yıl: 6, sayı: 4 (1934), s. 357.

Son olarak, Malikî fıkıhçıların imamet konusundaki "söz"ü, sonunda tek kelimede özetlediklerini belirtelim: "Kimin gücü varsa, ona itaat gerekir." Fas'ta "halk", fıkh^ı ilkeyle "alay" yanı da bulunan bir dille şöyle belirtir: "Yuva yapana, Allah yardım eder."

Bu bölümü özetlemek için, Sünnî siyasî düşüncenin "sabite"sinin iktidar ideolojisi olduğunu söylemeye gerek var mı? Kelamcıların savunmaları ve fıkıhçıların temellendirmeleri, yürürlükteki durumun meşruluğunu tanıma sonucuna varmıştır. "Kimin gücü varsa, ona itaat gerekir." İktidar ideolojisi, bundan başka bir sonuç kabul edebilir miydi? *Öyleyse, İslâm düşüncesi, siyasî alanda, yalnızca imamet mitolojisi ile iktidar ideolojisini tanımıştır.* Ehli sünnet, yürürlükteki durumu desteklemek için birinciyi reddetmek üzere ortaya çıktığından, ikinciye ne eski, ne de çağdaş biçimiyle reddiyede bulunan olmamıştır. Arap siyasî aklının elestirisi, işte buradan başlamalı: Mitolojiyi eleştirmek ve "yürürlükteki durum" ilkesini reddetmek.

Sonuç/Başlangıç

Yeni Bir Bakış İçin: Özetler ve Ufuklar

Kitabımız önceki bölümün son cümlesi olan "Arap siyasî aklının eleştirisi, işte buradan başlamalı: (siyasî) mitolojiyi eleştirmek ve "yürürlükteki durum" ilkesini reddetmek" biçiminde bir çözümlemeye vardı. Okuyucuya konuyla ilgili sözün bittiğini duyurarak alışılmış türden bir "sonuç" sunsaydı, vardığı sonuç/özetle kendi kendine çelişkiye düşmüş olurdu.

Hayır, Arap siyasî aklıyla ilgili söz, henüz daha başlamadı. Bu kitap, her biri boyunduruğu ve kuşatmayı çözecekleri bekleyen hâlâ mümkün başka türden sözler çerçevesinde, bu konuda bir tür konulmanın ilk girişiminden başka bir şey değildir. İşte bunun için, önceki sayfalarda belirtilenlere yeniden bakmaya yöneleceğiz. Yeniden bakmak, tartışarak daha üst seviyeye çıkması amaçlanan "ikinci dereceden" bir bakıştır.

Bu kitabın girişinde bakışımız, yöntem ve yaklaşım sorunlarına yönelikti. Konumuzu daha yakından ve daha üst konumdan görmemize yardımcı olabilecek kullanım değerine sahip olduğuna inandığımız bazı kavram ve varsayımları ele aldık. "Siyasî şuuraltı", "sosyal muhayyile" ve "siyasî alan", kapitalizm öncesi toplumlardaki sosyal piramit yapısının birliği, yakınlık (akrabalık) ve dinin rolleri, "halk" ve "yönetilen" kavramlarının siyasette doğrudan içerdikleri yani aracısız iktidar konusunda ele aldığımız tasavvurlar ve çözümlemeler gibi, açıkladığımız ve toplumdaki temel çelişkiyi yansıtan sosyal çatışmaları, her zaman bu çelişkiyi yansıtmayan, bilakis yalnızca taraflardan birinde gerçekleşen kaynaşma ve yarışmaları yansıtabilen ilişkileri ele alan tasavvurlar gibi. Bu kavramlar ve tasavvurlar, en azından çağdaş "Arap siyasî aklı"na bakışı sınırlayan ve onu kendine karşı çıkmaktan ve tarihine, yani oluşum biçiminden örtüyü kaldırmaya ve oluşum doğrultusunu izlemeye giden yolu keşfet-

mekten alıkoyan epistemolojik ve ideolojik engellerin pekçoğundan kurtulmamızı sağlar. İslam-Arap uygarlığındaki siyasî aklın tarihini yazmak, öncelikle tarihini yazan bir aklı veya en azından eleştiri silahını kullanmaya başlamadan önce silahın eleştirisiyle başlamanın zorunluluğunu kavramış bir aklı gerektirir.

Bu kitabın birinci kısmındaki bakış,-bağımsızlığını geri aldıktan ve girişte silahın eleştirisini yaparak işe koyulduktan sonra- İslam-Arap uygarlığındaki siyasî aklın oluşum tarihinin ilk dönemlerini: davet dönemini, riddet dönemini ve fitne dönemini yeniden kurmaya çalışmıştı. Bu dönemlere verdiğimiz adlardan okuyucunun anlayacağı gibi, ondaki "siyasî" alanda yoğunlaşır: İktidar ve onun maddî ve manevî meyvaları uğruna çatışmanın eksen aldığı iç çatışmalar alanı. Böylece ilgimizi, Muhammedî davetteki siyasî yön üstünde, yani devlet kurmaya doğru bir gelişimin biçimi üstünde yoğunlaştırdık. Sonra ikinci döneme geçtik. Bu döneme, yalnızca fetihler dönemi olarak bakmadık. Bu niteliğin yanısıra birinci derecede riddet olaylarının kökünü kazıma ve devletin yeniden kuruluş dönemi olarak da baktık. Burada ilgimizi, "siyasî" alan üstünde, bunalımlar ve iç çatışmalar (Arap/Arap çatışması) üstünde yoğunlaştırdık, siyasî akıl "iç siyaset"te oluşur, dış siyaset onu pek az etkiler. Bundan sonra, Osman'ın hilafetinin son yıllarında beliren, iktidar sorununun bütün boyutlarıyla ortaya çıktığı "fitne" dönemi geliyor. Bu sorun, yıkıcı bir iç savaştan sonra çekişen taraflardan birinin zaferiyle bitince ancak çözümlenebildi. Zafer kazanan grup, ilk dönemlerdeki gibi Arap siyasî aklının yalnızca "siyasî olay" sonucunda gelişmediği yeni bir dönem başlattı. Bu dönemde, iktidar sahibi şu ilkeyi benimsedi: "Sopanın yettiği yerde kılıç kullanmam. Dilimin yettiği yerde sopa kullanmam... Bizim iktidarımıza uzanmadıkları sürece, insanların konuşmasını engellemem." (Muaviye), Bu, siyaset konusunda devlet lehine veya aleyhine "kelam" dönemidir. İşte bu dönemde İslam-Arap uygarlığındaki siyasî akıl, "kevnî kentin başkanı" (Allah) ile "beşerî kent'in başkanı" (halife), siyasette yüksek otorite ile dinî yüce varlık arasındaki benzerlik sonucuna varmak için, siyaseti yüceltmeye ve yücelteni yönetmeye başlayan ideolojik görünümler sonucunda kendini ifade ediyordu.

Davetten devlete, nübüvvet ve hilafet devletine, buradan "ısırıcı saltanaft"a ve otoriter devlete gidiş, hep aynı yolda gidiştir. Bu da, Arap siyasî aklının belirme ve oluşma doğrultusudur. Ruh fenomenolojisinin dönemlerini (aklın belirme tarihini) özbilinç dönemi, dış-bilinç dönemi ve mutlak bilinç dönemi biçiminde üçe ayıran Hegel'in terimini burada ödünç alabilirsek,

Arap siyasî aklının pek doğal olarak, (İslamî ben'i kavramayla başlayan) Muhammedî davet sırasındaki özbilinçle başladığını, sonra dış bilinç dönemine geçtiğini (siyasî İslam toplumunun kuruluşu ve riddet ile fitne boyunca çatışmalara girişi), bundan sonra ise mutlak bilinç dönemine geçtiğini söyleyebiliriz (Bu son dönemde siyaset, kendisini din ve felsefe üstüne kurmaya çalışadurmuştur. Bu üç biçimde olmuştur; imamet mitolojisi, Emevî cebir ideolojisi, iktidar ideolojiği, siyasî felsefe ve hilafet fıkhı). Böylelikle "Yaratan Rabbinin adıyla oku" emriyle beliren davet döneminden (özbilincin başlangıcında), "Sizin en iyiniz olmadığım halde başınıza getirildim. Doğru yolda olduğumu görürseniz, bana yardım edin. Yanlış yaptığımı görürseniz, beni doğrultun." diyen (Ebu Bekir) döneme (dışbilinç döneminin başlangıcı), buradan da "Ey insanlar! Ben Allah'ın yardımıyla sizi yöneten, Allah'ın yeryüzündeki sultanıyım..., irademe göre hareket ederek malının bekçisiyim." diyen Ebu Cafer Mansur dönemine (mutlak bilinç) ulaşıldığını görüyoruz. Sosyal veriler ve kendisini kuran olaylar açısından baktığımızda doğal görünen bir gelişim doğrultusudur. Bundan sonra bu doğrultu, yönelişin ve hareketinin niteliğini değiştirmeyen çok küçük farklarla Arap dünyasında kendisini tekrarlayadurmuştur. Çünkü onu kuran ve yeniden kurmaya devam eden belirleyiciler, hep aynı kalmıştır: kabile, ganimet ve akîde.

Belirtmeye gerek yoktur ki, burada biz hep belirleyici olan ve Arap tarihine damgasını vuran genel doğrultudan sözediyoruz. İster Zenc isyanı, Karâmıta hareketi veya "halk isyanları"nın ardından ortaya çıkan bazı hareketler gibi fiilî olsun, isterse doğuda veya Kuzey Afrika ve Endülüs'teki gibi genel doğrultuyu oluşturan yürürlükteki duruma şu ya da bu şekilde aykırı siyasî bir düşünceyi açıklayan felsefî ve fıkhî teori olsun, muhalif ve karşıt pratik ve teorik girişimlerden sözetmedik. Çünkü bunlar engellenmiş, kenara itilmiş veya uçta kalmışlardır. Dolayısıyla, Arap siyasî aklının, İslam-Arap uygarlığının tanıdığı siyasî uygulamaya hakim olan aklın oluşum sürecinde gerçek bir belirişleri olmamıştır. Konumuz siyasî düşüncelerin ve sosyal hareketlerin tarihi olsaydı, bunlara boyutuna ve önemine uygun bir yer ayırmamız gerekirdi. Ama konumuz, çok farklı. Çünkü, siyasî akıl başkadır, siyasî düşünce ve hareketlerin tarihi başka bir şeydir. Çünkü bunlara karşı suskun kalmak, diken bahçelerindeki yetim çiçeklere veya gül bahçelerinde biten az sayıdaki çiçeklere karşı suskun kalmak kadar haklılık gösterir. Öyleyse, görüşlerinin gerçekte bir yankısı olmadığı, genel doğrultunun gidişine bir etkisi olmadığı sürece, yine bugün onlarla bağlantılı düşünceler, gelecekle ilgili istenen alternatifi sunmadığı sü-

rece, filan filozofun falanı söylemiş olması, filan fakihin falan fetvayı vermiş olması, filan ıslahatçının veya devrimcinin falan görüşü benimsemiş olmasını öne sürerek bize itiraz etmenin bir anlamı yoktur. Bizim açımızdan sorun, şu noktada düğümleniyor: *Siyasetle ilgili her yazı, yanlı bir siyasî yazıdır. Biz, demokrasi yanlısıyız.* Gelenekle ilgili incelemelerde demokrasi yanlılığı, iki yoldan birini tutabilir: Ya "parlak yönler"i ortaya çıkarmak, onlara dikkat çekmek, çeşitli araçlarla parlatmaya çalışmak; ya da ideolojik (sosyal, metafizik ve felsefi) dayanaklarını açıklayarak istibdadı ortaya koymaktır. Biz, son yolu seçtik, çünkü daha uygundur. *Demokrasinin zorunluluğunu kavrama, istibdadın temellerini ve dayanaklarını kavramadan geçmelidir.* Buradaki çalışmamız, "Arap aklının eleştirisi" genel programımızın çerçevesine girdiğinden, bu "akıl"daki istibdadın temellerini ve dayanaklarını ortaya koymak, başka her şeyden daha çok eleştiriye yakındır.

Bütün bunlara rağmen, burada eleştiri konumuz olan İslam-Arap uygarlığı deneyiminde hâkim ve belirleyici olan genel doğrultu, bize, Muhammedî davet döneminde pekçok belirtisi ortaya çıkan "ideal model"i unutmamalıdır. Hz. Peygamber (s.a.v.) yalnızca gönderilen peygamber olma kimliğini belirterek kral veya başkan olarak adlandırılmasını defalarca reddetmiştir. Hicretten önce cemaat başkanının görevlerini, daha sonra da devlet başkanının sorumluluklarını fiilen yürütmekle birlikte, davet dönemiyle ilgili olarak rivayet edilen bütün haberler ve aynı şekilde bütün belirtiler, onun davranışının kral veya müstebit bir başkan olmadığına tanıklık eder. Bu bağlamda anlamlı olan bir şey de, ne onu izleyenlerin kendilerini kral veya müstebit başkan olarak kabul etmemeleri, ne de Kureyş ve öteki rakiplerinin kendilerini, onlara mahkum yönetilenler olarak değerlendirmemiş olmalarıdır. Bilakis hem kendileri, hem de Araplar onlara krallık ve başkanlıktan hiç iz taşımayan bir ad verirdi: Muhammed'in "ashab"ı veya "sahabe"si idiler.

Kur'an-ı Kerim Mekke döneminde, bu "yoldaşlık"ın (sohbet) dayandığı temelleri belirlemiştir, onlardan biri olarak şûrayı belirtmiştir. Yüce Allah şöyle buyurur: "*Size verilen herhangi bir şey, sadece dünya hayatının bir geçimliğidir. Allah katında olan; inanıp Rablerine güvenen, büyük günahlardan ve hayasızlıklardan kaçınan, öfkelendiklerinde bile bağışlayanlar, Rablerinin çağrışma cevap verenler ve namaz kılanlar için daha iyi ve daha süreklidir. Onların işleri, aralarında danışma (şûra) iledir. Kendilerini verdiğimiz rızıktan da sarfederler. Bir haksızlığa uğradıklarında, üstün gelmek için aralarında yardımladırlar.*" (Şûra, 42/36-39). Burada şûra, Allah'a imanın, ona güvenmenin, büyük günahlardan kaçınmanın, öfke-

den sonra bağışlamanın, Rabbin davetine karşılık vermenin, namaz kılmanın, zekat ödemenin, yaşama hakkını savunmak için dayanışmanın hemen yanıbaşında, adeta imanın ve İslam'ın niteliklerinden biriymiş gibi ortaya konulmuştur. Kur'an bu anlamı, Medine döneminde de davet hızla devlete doğru gelişmeye başladığı sırada da vurgulamıştır. Şûrayı, sahabesiyle ilişkisinin dayanması gereken övülen niteliklerden biri yapmak üzere, bu anlamı bu kez doğrudan peygambere yönelik olarak vurgular. Yüce Allah, yüce peygamberine şöyle hitap ediyor: '*Allah'tan bir rahmetle onlara yumuşak davrandın. Katı ve acımasız olsaydın, çevrenden dağılıp giderlerdi. Onları bağışla ve onlar için bağış dile. İşte onlara danış. Karar verince de, Allah'a güven. Allah, kendine güvenenleri sever.*" (Al-î îmran, 3/109). Şûrayı teşvik eden Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadisleri, bizzat uygulama biçimi ve şûraya başvurmasıyla ilgili örnekler gibi, oldukça çoktur. "Hurma aşısı" hadîsi çok bilinir: Medine'de hurma aşılayan bir topluluğun yanından geçti. "Böyle yapmasanız, daha iyi olur." buyurdu. Aşıyı bıraktılar. Hurma alamayınca, durumu bildirdiler. Onlara, şöyle buyurdu: "Siz, dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz."

"Aralarındaki işleri, şûra iledir", "iş konusunda onlara danış" ve "Siz, dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz", istibdata dayanamayan ve onu kabul edemeyen yönetme "modeli"nin üç temel dayanağıdır. Bunlardan sonra, bu "model"e, eski doğu uygarlıklarının tanık olduğu istibdat modelinden, bu kitabın girişinde içeriklerini öğrendiğimiz "sürü-çoban" modelinden tamamen ayrı bir nitelik kazandıran başka bir dayanak daha vardır. "Sürü-çoban" kavramı, İslam-Arap siyasî söyleminde güçlü bir biçimde yer alır. Ama hem dikkat çeken, hem de tuhaf görünen, bu kavram konusunda İslam-Arap kültüründe sultanî edebiyatın oluşturduğu içerik, meşhur peygamber hadisinin belirttiği İslamî içerik değildir. Bilakis, daha önce gördüğümüz gibi, tanrı ile azgın despot, evrenin çobanı ile insan "sürüsü"sün çobanı arasındaki benzerliğe dayanan eski doğu düşüncesinden miras alınmış bir içeriktir (bkz. Giriş, 8). Bu, ister özdeşlik, koşutluk ve benzerliğe yer olmadığı için,-çünkü tamamen ayrı bir kategoridir ("Onun benzeri hiçbir şey yoktur.")-ilahî olan ile beşerî olan arasındaki ilişki alanında olsun, isterse yöneten ile yönetilenin ilişkisi alanında olsun, gerçek İslamî tasavvurla tamamen çatışır. İslam'da Allah, hem "âlemlerin rabbi"dir, hem de beşerin rabbidir, seçkin bir halkın "çoban"ı değildir.

Bu bağlamda anlamlı olan bir şey de, "çoban" (râî) sözcüğünün İslam'da Allah hakkında söylenmeyeceğidir. Onun doksandokuz güzel isminden de değildir. Ne "çoban" (râî) ne de "sürü" (raiyye) sözcüğü Kur'an'da vardır. Meşhur

hadis şöyledir: "Dikkat edin: Hepiniz çobansınız, her biriniz güttügünüzden sorumlusunuz. İnsanların çobanı olan imam, güttüğünden sorumludur. Kişi ev halkının çobanıdır, guttüğünden sorumludur. Kadın, kocasının ev halkının ve çocuklarının çobanıdır, onlardan sorumludur. Kişinin kölesi, efendisinin malına çobandır, sorumludur. Evet hepiniz çobansınız, hepiniz güttüğünüzden sorumlusunuz."[1] İşte bu hadis, eski doğu, yani Firavun, Babil, İbranî, daha sonra Pers düşüncesindeki "çoban" ve "sürü" kavramıyla tamamen "ilişkisini koparır", koruma ve gözetmeye (riayet) yeni bir içerik kazandırır; bu da, emaneti koruma ve sorumluluğu yüklenmedir. *Bu, herkesin gönevine göre toplum bireylerinin hepsine dağıtılmıştır.* "Hepiniz çobansınız..." sözcükleri, özel bir anlama sahiptir. Tek bir çoban olmasını reddeder. Bilakis, "hepiniz çobansınız", herkes kendi alanında çobandır, "insanlara imam" olanın herhangi bir ayrıcalığı yoktur. Ayrıca imam ile Allah arasındaki benzerliğe de yer yoktur. Hadisin bağlanımın izin verdiği biricik benzerlik, imanı ile halkı içindeki aile reisi, kocasının ev halkına ve çocukları karşısında kadın, efendisinin malında köle arasında benzerlik vardır. Bütün bunları toplayan tek bir kavram var: *Sorumluluk Herkes korumak ve gözetmekle yükümlü olduğundan sorumludur.*

İşte bütün bunlar, Muhammedî davet döneminden, İslam'da, peygamber dönemi İslamında, "yönetici" konusunda çıkarıbilecek modelin temel dayanaklarıdır. Bu, hiç kuşkusuz açık bir modeldir. Yani, pekçok ve karşıt eklemeleri kabul eder. Bununla birlikte, bu dört dayanağını; *"onların işleri aralarında şuradır", "iş konusunda onlara danış", "siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz, "hepiniz çobansınız, hepiniz güttüğünden sorumludur"* dayanaklarını, yönlendirici kurallar veya kurucu temeller olarak görmek, her çeşit tasallut ve istibdada karşı kapıyı kapatır. Bu, Benî Sâide Sakîfe'sinde fiilen gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber, yerine geçecek kişiyi belirtemeden vefat etti. Din tamamlanmıştı: *"Bugün, artık sizin dininizi tamamladım..."* (Maîde, 5/3). Dünya size devam ediyor. Bunun için, onlardan lisan-ı hal ile şöyle diyerek ayrıldı: Nas olmayan konularda "siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz." Sahabe, Hz. Peygamber'in vefatını duyar duymaz, Benî Saide Sakîfe'sinde toplanmaya koştular. "Onların işleri, aralarında şûra iledir." "İş (yönetim) konusunu her türlü kayıttan azade olarak ele aldılar. Ebu Bekir'e bey'at eden çoğunluk olarak beliren kamuoyunun oluşmasıyla sonuçlanan sözlü çekişmeler oldu, Ebu Bekir, bey'at etmeyen azınlık konusunda istibdada girmedi, "iş" konusunda onlara danış" ilkesine gö-

1. Buharî, *Sahîh*, c. 9, (İbn Ömer'den)

re hareket etti. Hatta şu ilkenin yeraldığı ayetin bütün içeriğiyle hareket etti: *"Allah'tan bir rahmetle, onlara yumuşak davrandın. Kaba ve katı yürekli olsaydın, çevrenden dağılırlardı. Onları bağışla, onlar için bağış iste. İş konusunda onlara danış".* (Al-i İmran, 3/159) Bunu, önce Sa'd bin Ubade'ye, sonra da Ali bin Ebî Talib ve yanındakilere karşı uyguladı (bkz. *Dördüncü Bölüm*, 2, 3). Bunun da ötesinde Ebu Bekir, dördüncü dayanak olan "Hepiniz çobansınız, güttüğünüzden sorumlusunuz" dayanağının içeriğini, açık bir siyaset ve anayasa diliyle anlattı, insanların kendisine bey'at etmesinden sonra yaptığı konuşmada, şunları söyledi. "Ey insanlar! En iyiniz olmadığını halde, başınıza getirildim. Benim doğru yolda olduğumu görürseniz bana yardım edin. Benim yanlış yaptığımı görürseniz, doğruya getiriniz. Allah'a itaat ettiğim sürece bana itaat ediniz. Ona İsyan edersem, sizden itaat isteyemem. Şunu belirteyim ki sizin güçlünüz, zayıfın hakkını alıncaya kadar benim gözümde zayıftır. Zayıfınız da, hakkı güçlüden alıncaya kadar benim gözümde güçlüdür." Ebu Bekir, ölümünün yaklaştığını hissedince, insanlara danıştı şûralarında şura ile yaptı, onlara bu konuda danıştı). Ömer bin Hattab konusunda görüşbirliği doğdu. Modern anlamıyla genel bir seçim yapılsaydı, başka biri oyların çoğunluğunu alamazdı. Ömer yaralanınca ve günlerinin sayılı olduğunu hissedince, çevresine danıştı, düşündü ve değerlendirme yaptı. Sonra işi, altı kişiye havale etti. Bunlara "şûra ehli" dendi. Görevleri içlerinden birini seçmekti. Şûra, Ebu Bekir ve Ömer zamanında bu çağın anlayışına uygun düşecek biçimde uygulandı. Ama daima, Peygamber döneminin az önce sözü geçen dört belirleyicisinin, "istibdat"ın önündeki kapıyı kapatan belirleyicilerin içeriğinde olmuştur.

Bütün bunlara rağmen, peygamber döneminden çıkarılabilen ve Ebu Bekir ile Ömer'in döneminde uygulanan "model", açık bir model olarak kaldı. Çünkü, Kur'an ve sünnette, ibadetler ve bazı nas bulunan muamelat konularındaki gibi, yönetim sorununu düzenleyen bir hukukî nas (kural) yoktu. Yönetim sorununda belirleyici ilke, üçüncü belirleyiciyi çıkardığımız hadisin, "siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz" hadîsînin içeriğidir. Bunun için, İslam'da bu sorun, öteki belirleyicilerle daima uyuşmayan, insanların "dirayet"ine bağlı kalmıştır. Bunun için, tartışma ve çekişme konusu olmuştur. Ebu Bekir ve Ömer zamanında olumlu ve barıyı bir biçimde çözümlenmekle birlikte, Osman döneminde, özellikle son yıllarında doğan ayrılık, çatışma ve savaşa kadar vardı. Bunlar, büyük gedikler açtı. Bu gedikleri kapatmaya çalışmamak, hilafetin "ısırıcı saltanat"a dönüşmesiyle sonuçlanan fitnenin doğmasındaki gerçek sebeptir.

"Fitne" ortamını ve etkenlerini, üç belirleyici, yani "kabile", "ganimet" ve "akîde" belirleyicileri açısından çözümledik. Şunu söyledik: Bu belirleyicilerden birindeki bunalım ile öteki iki belirleyici bunalım veya bunalıma benzer durum arasındaki "zorunlu buluşma"nın ortaya çıkışı, "hilafetin saltanata dönüşmesi" denilen bu tarihî dönüşümün ardındaki şeydir. Açıktır ki bu "buluşma"nın ortaya çıkışı tarihî bir zorunluluk değildi. Bilakis bir takım sebeplerin sonucu olarak, meydana gelmiştir. Bunların en önemlisi, yönetim sorununu düzenleyen "kanun"un yokluğudur. Yönetim sorunu, içtihadî bir sorundur. Her içtihadî sorun gibi, burada da içtihat şartlara ve yararlara bağlı olarak değişmeye uğrar. Bu "fitne" olayları, yaklaşık altı yıl sürdü ve Osman'ın ölümüyle sonuçlandı. Şimdi "fitne" olaylarından siyasî dersler çıkarmak istersek, şunu söyleyebiliriz: Olanlar, Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan yönetim sistemindeki büyük anayasa boşluğunun bir anlatımıydı. Bu boşluğu günümüzde, yirminci yüzyılın çocukları olarak, başlıca şu üç sorunda görüyoruz:

1- Halifenin tayini için kanunlaştırılmış tek bir yol kabul edilmemesi: Ebu Bekir'in tayini, olağanüstü acil şartlarda gerçekleşti. Tayini, Ömer bin Hattab'ın dediği gibi "kaza" (ansızın, beklenmedik durum) idi. Halifeyken bir kişinin şu sözü kulağına geldi: "Mü'minlerin emîri ölmüş olsa, filancaya bey'at ederim." Ömer, bundan etkilendi. İnsanlara bir hutbe okudu, şunları söyledi: "Kulağıma, birinizin şöyle dediği geldi: 'Mü'minlerin emîri, ölmüş olsa, filancaya bey'at ederim. Bir kişiyi, 'Ebu Bekir'e bey'at, bir kaza idi" demek aldatmasın sakın. Gerçekten de öyleydi. Ama Allah, kötülük doğmasından onu korudu. Sizin aranızda kendisine Ebu Bekir gibi samimiyetle teslim olunan ve boyun eğilen kim var?"[2] Ömer, bununla, Ebu Bekir'e bey'atin, önceden bir tedbir almadan gerçekleştiğine, Ensar'ın içlerinden birini halife seçmek için Sakîfe'de hemen toplanmasının, olayı tartışmanın kızıştığı, görüşlerin çatıştığı ve kanıtların çeşitlendiği Sakîfe'de gerçekleşen yola doğru geliştirdiğine işaret ediyor. Ömer bin Hattab, şunu ekliyor: "Sesler yükseldi, tartışma çoğaldı. Görüş ayrılığı kızışınca, Ebu Bekir'e "Elini uzat da, sana bey'at edeyim' dedim. Elini uzattı, ona bey'at ettim. Muhacirler ve Ensar da ona bey'at etti. Ebu Bekir'e bey'at etmeyecek kadar güçlü bir kişi görmedik. Bey'at edilmeden topluluğun yanından ayrıldığımız takdirde, bizden sonra tekrar kendi adamlarına bey'at etmelerinden korktuk. Ya rıza gösterdiğimiz konuda onlara uyacağız, ya da onlara karşı çıkacağız, fesat doğacak"[3] Sorunu çağımızın diliyle özetlemek istersek, şunu

2. Taberî, *Tarihu'l-Umem ve'l-Mülûk*, c. 2, s. 235.
3. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s. 235.

söyleyebiliriz: Ebu Bekir'in peygamberin halifesi seçilme işlemi, acil bir biçimde gerçekleşti. Ancak ortaya çıkan durum, olabileceklerin en iyisiydi. Çünkü Ebu Bekir, oyların çoğunluğunu alacak en şanslı kişiydi. Ebu Bekir böyle bir "beklenmedik durum" tekrarını, insanlara danışıp rızalarını aldıktan sonra Ömer bin Hattab'ı tayin ederek önledi. Ömer, içlerinden birini seçecek altı kişiyi belirlemekle önledi, seçim sonucu Osman göreve geldi. Osman'a karşı ayaklanmanın kökenlerini "şûra" günlerindeki Osman'ı destekleyenler ile Ali yandaşları arasındaki çatışmaya kadar götürebilirsek de, döneminin son günlerinde ortaya çıkan siyasî istikrarsızlık ve fitne, yönetim sisteminde bundan sonraki iki paragrafta ele alacağımız iki boşluk daha olmasaydı, bu şekilde ortaya çıkmayacaktı.

2- "Emîr"in görev süresinin belirlenmeyişi: Eski Arap dilinde "emîr", savaştaki ordunun komutanıdır. Savaşın ne kadar süreceğini kimse bilemeyeceğine göre, ordu emîrinin görev süresini belirlemek asla makul değildir. Savaş sürdükçe, görevi de devam eder. Ne var ki görevden alınır veya öldürülürse, yerine başka biri getirilir. Ama görevi, savaşın bitmesiyle zorunlu olarak biter. Bu durumda "emîr" unvanını kaybeder, öteki insanlar gibi yerine döner. Kur'an veya sünnette yönetim sorununu düzenleyen hukukî bir nas olmadığından, yine Arapların da yönetim ve devlet alanında yerleşmiş gelenekleri olmadığından, Hz. Peygamber'in vefatının ardından müslümanların zihnindeki "emîr" modeli, ordu emîri modeli olacaktı. Bu model, o sıradaki Arap siyasî aklına başat olacaktı. Böylece, sahabe Hz. Peygamber'in (s.a.v.) halifesi olarak Ebu Bekir'e bey'at edince, ona Peygamberlik görevinde halef olmasını hedeflemiyordu. Bu, hiç kimsenin akına asla gelmedi. Hz. Muhammed, nebilerin ve rasullerin sonuncusudur. Ona bey'at etmelerinin sebebi, gelişen devletin işlerini yürütmesiydi. Bu "işler"in en başında, mürtedlerle savaş vardı. Öyleyse ona, müslüman askerlerin genel komutanı olarak bey'at ettiler. Bunun için, görevinin süresini sınırlamak hiç kimsenin aklına gelmedi. Tayin edilmesinden yalnızca iki yıl sonra vefat edince, halifesi olarak Ömer bin Hattab'a bey'at edilince ve insanlar ona "Rasulullah"ın halifesinin hatifesi" demeye başlayınca, bu sözcükler zor söylendi, birinin "mü'minlerin emîri" deyişi hoşlarına gitti. Bu beğenmenin sebebi, görevinin özünü dile getirmesiydi. Bu da, önce mürtedlere, sonra da Irak'ta Perslere, Suriye'de Bizanslılara karşı girdikleri savaşlarda müslüman askerlerin komutanlığını yapmaktı. Öyleyse Ömer, müslüman askerlerin genci komutanı, komutanlarının komutanı idi. Müslümanlar büyük fetih savaşlarına girerken, görevinin süresini sınırlamak hiç de makul değildi.

Savaş sürerken, Ömer yaralandı. Aynı sıfatla (halife = mü'minlerin emîri = müslüman ordularının emîri), Osman tayin edildi.

Osman döneminde ortaya çıkan yeni durum, görev süresinin "insanları usandıracak ölçüde" uzamasıydı. Yetmiş yaşında bey'at edilen, yaşlı bir adamdı. Şûra sırasında onu genç Ali bin Ebî Talib'e yeğ tutanlar arasında, yalnızca ömrönün yakında biteceğini bekledikleri için yeğlediklerini düşünenler vardı. Ama, tamamen tersi oldu: Ömrü uzun oldu. Sorunlar katmerleşti, anlaşmazlık giderek büyüdü, yalnızca "kabile", "ganimet" ve "akîde"de bunalım için "sorunlu buluşma" ortaya çıkmadı. Bunun yanısıra anayafa bunalımı da doğdu. Halife, hem yaşı açısından, hem de karar alan ve kötü davranan çevresindeki yakın grup ve çıkar sahipleri açısından eleştiriliyordu. Durumu düzeltmek için nasihat fayda etmedi. Çünkü halifenin çevresindeki "baskı grubu" ve "karar vericiler", vaadlerinden ve düzeltme sözlerinden onu nasıl döndüreceklerini iyi biliyordu. Öyleyse, isyancıların önündeki tek seçenek, istifasıydı. Ama nasıl? Ondan sonra görevi kim üstlenecekti? Sahabenin tereddüdü işte buradan doğdu. Sonunda isyancılar onu kuşatmaya aldı ve ayrılmasın istediler. Kabul etmeye yanaşmadı: Hangi "kanun"a göre istifası isteniyordu? Ancak kan dökülerek çözülebilen bir anayasa bunalımı. Kanun olmayınca, söz kılıcındır. Osman'dan sonra da yönetim bu boşlukla karşılaşmaya devam etti. Çünkü iktidar, "zamanın sahibi"nden sonra veliahdı erinden veya başkalarından halef olacak kişiye ancak ölüm durumunda geçti. Tabiî ölüm gecikince, çözüm zehirleme ya da başka bir yolla hazırlanan ölümle sağlandı.

3- Hem Ebu Bekir, hem Ömer ve hem de Osman'a bey'at sırasında "halifenin görevlerinin belirlenmeyişi: Bunun sebebi, o sıradaki Arap siyasî aklına başat modelin, görevler sorununu ortaya koymaya izin vermemesiydi. Bununla "ordu emîr"ini kastediyoruz. Savaşta ordu emîrinin görevleri belirlenemez. Onun görevi, savaşı yönetmek ve zafer kazanmaktır, yardımcı komutanların desteğini almalıdır, onlara ve savaş meydanı ve genel olarak savaş işleri konusundaki deneyimli kişiler danışmalıdır. Öyleyse, görevlerinin sınırlanması, gerçekleşmemiş bir durumdur, hiç "düşünülmemiş"tir. Sorun, Ebu Bekir ve Ömer dönemlerinde ortaya atılmadı. Çünkü onların dönemleri, fetihler, ganimetler ve çevreye yayılma dönemiydi. Ancak ne zaman ki Osman'ın son döneminde "kabile" ve "ganimet"in etkileri kendini gösterdi ve "akîde"de sarsılma ortaya çıktı, görevler sorunu da kendini gösterdi: İsyancıların Osman'a karşı istekler listesinde "ganimet" ve "kabile" sorunu, keskin biçimde yer aldı. Bu listedeki istekleri, bir teke indirmek mümkün: Osman, görevlerini aşmıştı. Akrabaları-

nı tayin etmiş, ganimetlerin beşte biri konusunda uygun davranmamıştı. Kendisine karşı isyan gösterince, bir hutbe okudu. Söylediklerinden bazıları şöyleydi: "Söyleyin, hangi hakkınızı kaybettiniz? Benden önce ve karşı çıkmadığınız dönemde (Ömer bin Hattab'ı kastediyor) ulaşanlar, aynen ulaştı. Fazla fazla mal var. Fazlalıkta niye istediğimi yapmayayım? O zaman, ne diye imam oldum ki?"[4] İsyancılar kendisini kuşatıp, "Fâsık (günahkâr) valilerini görevden al, kanlarımız ve mallarımız konusunda itham edilemeyecek kişileri başımıza getir, haksızlıkla aldıklarını bize geri ver" dediklerinde, Osman şu cevabı verdi: "Sizin istediklerinizi tayin eder, hoşlanmadıklarınızı görevden alırsam, hiçbir işe yaramıyorum demektir. O zaman, iş (iktidar) size ait demektir,"[5]

Üçüncü anayasa boşluğu, bizzat halifenin dilinden yüzünü işte böylece gösterdi: İsyancıların eleştirilerini ve isteklerini reddetti. Çünkü o, "malın fazlası"nda istediği gibi tasarruf etmeyi, görevlerinden kabul ediyordu. Vali ve amilleri seçmek, yalnızca onun göreviydi. Dolayısıyla, "iş" (iktidar, otorite ve hilafet), bu görevlerden soyutlarınca, anlam ve içeriğini kaybeder... "Halife"nin görevini bu şekilde anlamaya, yöneticinin görevlerini kayıtsız gören anlayışa, isyancıların cevabı aynen şöyle oldu: "Dediler ki: Yemin olsun ki ya yaparsın, ya azledilirsin, ya da öldürülürsün. Seçimi sen yap" "Allah'ın giydirdiği bir gömleği asla çıkarmayacağım." diyerek, isteklerini yapmayı kabul etmeyince ve iktidarda kalmakta ısrar edince, kendisini kırk gece kuşatmaya aldılar. Sonunda olay, Muhammed bin Ebî Bekir'in önderlik ettiği bir grubun köşkünün duvarlarına tırmanmasıyla bitti. Osman Kur'an okuduğu Mushaf elindeyken öldürüldü.

Sonuç olarak, İslam'ın düzenlediği bir yönetim sistemi yoktur. Muhammedî davetin gelişimiyle birlikte, başlangıçta ve peygamberin vefatının ardından savaştaki "emîr" modeline dayalı bir yönetim sistemi ortaya çıktı. Bu, o sırada gerekli ve şartların zorladığı bir durumdu. İslam-Arap devleti fetihler, ganimetler ve İslam ülkesinin sınırlarının yayılmasıyla gelişince, "savaş emîri" modeli, ortaya çıkan sosyal ve uygarlıkça gelişmeleri kuşatamaz oldu. Belirttiğimiz üç boşlukta kendisini gösteren anayasa boşluğu doğdu. Sorun, barışçı bir fıkhî çözüme kavuşturulmadığından, meydan kılıca kaldı. Muaviye, "iş"i işte böylece silah zoruyla aldı ve kendini "halife" kabul ettirdi. Kendi dönemine kadar "şûra"ya ve insanların rızasına dayanan meşruluğu kaybettiğinden, "Al-

4. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s.
5. Taberî, *a.g.e.*, c. 2, s.

lah'ın rızasını öne sürmeye başladı. Allah'ın kaza ve kaderinin, yönetimi kendisine verdiğini söyledi (*bkz. Dokuzuncu Bölüm*, 2). Demokratik beşerî meşruluğu kaybetme, onu, ilahî şeriatin insanlara, onların seçimlerine ve rızasına bıraktığı bir sorun konusunda "ilahî meşruluk" savına yöneltti. Daha sonra Abbasîler, gördüğümüz üzere bu sözde "ilahî meşruluğu "kaza ve kader" alanından "ilahî irade" alanına taşıdılar. Abbasî halîfeyi, "Allah'ın önceki bilgisi" yüzünden değil, "Allah'ın iradesi ve isteği" sebebiyle yönetmeye başladı. Dolayısıyla, halifenin iradesi, Allah'ın iradesinden oldu. Bu da, eski doğu uygarlıklarından, yani Firavun, Babil ve Pers uygarlıklarından miras alınan diktacı sultanlık ideolojisi görüş ve savlarını ortaya koymak için, gördüğümüz üzere, kapıyı genişçe araladı. İşte bu görüş ve savlar, İslam'daki siyasî düşüncenin "aklî" yönünü yansıtır oldu "Naklî" (fıkhu's-siyâset) yön ise, geçmiş ve şimdiki gerçekten, yöneticinin güç ve üstünlükle mecbur kıldığı fiilî durumu meşrulaştıracak şeyi naklededurdu. Sonunda, gördüğümüz üzere, siyasî sorunu tamamen ortadan kaldıran "genel bir ilke"ye varıldı: "Kim güçlenirse, ona itaat gerekir."

Buradan da açıkça ortaya çıkıyor ki, İslam'da siyasî düşüncenin yeniden kurulması, Muhammedî davet döneminden çıkarılabilecek modeli kuran temelleri yeniden diriltmekle yola çıkmalıdır: 1) "Onların içleri, aralarında şûra iledir.", 2) "İş konusunda, onlara danış," 3) "Dünya işlerinizi, benden iyi bilirsiniz.", 4) "Hepiniz çobansınız, güttüğünüzden sorumlusunuz." İşte bu temellerin yeniden kurulması, ilk adım olarak, Osman'ın son döneminde açıkça ortaya çıkan ve sözünü ettiğimiz üç boşluğun somutla girdiği (halife seçimi için kesin bir yöntemin belirlenmeyişi, görev süresinin belirlenmeyişi, görevlerinin belirlenmeyişi) bu gibi siyasî-anayasal boşluğa bir sınır getiren anayasa ilkelerini kabul etmeyi gerektirir. Çağdaş anayasa fıkhının açık gerçeklerinden olan bu sorunlarda ısrar edişimiz, "İslam siyasî düşüncesi" konusunda kalem oynatan bazı yazarların, olaylara hâlâ Maverdî ve çağlarının yönetim sistemini teorileştiren ve aynı zamanda râfızî Şia'ya reddiyeyle meşgul olan öteki fukahanın teorilerinin etkisi altında bakmaları dolayısıyladır. Maverdî ve öteki kelamcı ve fıkıhçıların görüşleri, bizi bağlayıcı değildir. Çünkü bunlar, yalnızca belirli siyasî şartların zorladığı siyasî görüşlerdir. Bu görüşler İslam uygarlığının gelişimi bağlanımda müslüman fıkıhçılar tarafından ortaya atılmıştır. Bu doğru Ancak bir başka doğru daha var: Yalnızca görüşler, İslam'ın görüşünü yalnız (İslam ahlakıyla çelişebilir veya çelişmeyebilir). Bunlar, İslam'ın görüşünü, şu basit sebep yüzünden yansıtmaz: Kur'an veya sünnette, yönetim sorununu düzenleyen hukukî bir nas (kural) yoktur. Bilakis, sorun, her çağın şartlarını ve şuranın gerçekleşme gereklerini dikkate almaşı gereken içtihadî sorundur.

Çağımızda, bütün insanlığın mirası olan modern demokrasi biçimlerinden başkası yoktur. Öncelikle serbest demokratik seçimle şûranın uygulanma biçiminin belirlenmesi, cumhurî sistemde "devlet başkanı"nın görev süresinin belirlenmesinin yanısıra, yürütme erkine ait görevlerin hem kralcı, hem de cumhuriyetçi rejimlerde parlamento önünde sorumlu hükûmetlere verilmesi, son olarak da devlet, hükûmet ve millet meclisi başkanlarının görevlerini, sonuncuyu iktidarın biricik kaynağı yapacak biçimde belirleme ilkelerini kabul etmeden ve onlara göre hareket etmeden, çağımızda "şûra"yı uygulamak mümkün değildir. İslam şiarını yükselten siyasî bazı hareketlerin modern demokrasiyi dikkate almamaları, hiçbir gerekçesi olmayan bir tutumdur. Bunun, İslam'da halifenin bir kişi veya belirli kişilerce bey'at edilmesiyle de tayin edilebileceği, bey'at etmenin işi kendisine havale etmeyi gerektirdiğini öne sürerek belirlenemeyeceği, görevlerinin ancak Allah'ın kitabı ve peygamberinin sünnetiyle sınırlanabileceğini gerekçe göstererek haklılaştırmaya çalışmak, ne naklî, ne de aklî hiçbir temele dayanmaz. Bu haklılaştırmalar yalnızca, Maverdî ve öteki siyaset fukahasının görüşlerini nakletmekten öteye geçmez. Belirttiğimiz gibi, bu fıkıhçılar, bu gibi görüşleri ya rafızî Şia'ya reddiye için, ya da çağlarındaki yöneticilerin güç ve üstünlükle kabul ettirdiği mevcut durumun haklılaştırılması için, şartlarının zorladığı ihtiyaçları karşılamak üzere bu görüşleri ortaya atmışlardır.

İslam siyasî fıkhında temellerin yeniden kurulması, acil bir zorunluluktur. Ancak, Arap siyasî aklının yemlenmesi için yalnızca bu yeterli mi?

İnanmıyoruz. Modern demokratik bir anayasanın kabulü, siyasî modernliği getirmeye ve yerleştirmeye gerçekten fırsat verir. Ancak siyasî akıl, yalnızca yönetim sistemine ve onun anayasa maddelerine bağımlı değildir, esasen sosyal, iktisadî ve kültürel belirleyicilere de bağlıdır. Arap siyasî aklı açısından, üç belirleyicinin (kabile, ganimet ve akîde) "yenilenmesi", çağımızdaki uyanış ve ilerlemenin gereklerini karşılayan düzeye yükseltmek için zorunlu şarttır. **İşte bu yenileme, belirleyicilerin yenilenmesi, ancak onların tarihî reddiyesini gerçekleştirme uğrunda çalışmayla sağlanabilir. Bu da, çağdaş tarihî alternatiflerin onların yerine geçirilmesiyle olur.** İşte burada, şimdinin eleştirisi ile geçmişin eleştirisi arasında kaynaştırma zorunluluğu doğar. Şimdinin eleştirisi, geçmişin kalıntılarını beraberinde taşıması dolayısıyla, gelecekle ilgili her tasarıda zorunlu ilk adımdır. Geçmiş ile şimdi, ister bilinç, ister gerçek alanında olsun, birbirinden ayrılmadıklarına göre, eleştiri her ikisine de, şuurlu veya şuursuz onlarda siyasî aklı kuran şeye, yani "kabile"ye, "ganimete ve "akîde"ye yönelmelidir.

"Kabile", "ganimet" ve "akîde", Arap siyasî aklına geçmişte başat olan şimdi de şu ya da bu şekilde ona başat olmaya devam eden üç belirleyicidir. Evet, modernlik, yüzyıldan daha fazla bir zamandır, çağdaş uygarlıkla kaynaştığımızdan beri, hayatımızın bazı yönlerine girmiş bulunuyor. Selefiye, laiklik, liberalizm, milliyetçilik ve sosyalizm gibi uyanışçı ve çağdaş ideolojik akımlar ortaya çıktı. Modern ekonomiye mensup yapılar ortaya çıktığı gibi, partiler, sendikalar ve dernekler de doğdu. Bunlar sonucunda, üç belirleyici (kabile, ganimet ve akîde) bastırma ve uzaklaştırmaya maruz kaldı, bizim sosyal ve siyasî bastırılmış yönümüzü oluşturmaya başladı. Arap uyanışçı eğilimi, aslında eski sosyal durumdan miras alınan bu belirleyicileri aşmayı ve çağdaş yeni belirleyiciler benimsemeyi amaçlıyordu. Ne var ki Arap toplumu, sömürgecilik ve uzantıları gibi dış, çağdaş modernliğe yalnızca yüzeyden girişimiz gibi iç sebepler ve etkenlerle, yeterli ve tam biçimde bu asma işlemini gerçekleştiremedi. Sonuçta, bastırılmışın dönüşüne kapıları ardına kadar açan boş emekler ve yozlaşmalarla karşılaştık, yani ebediyen kurtulduğumuza inandıktan sonra, miras alınan belirttiğimiz üç belirleyicinin etkilerinin ortaya çıkması ve kabarışıyla karşılaştık. **Böylelikle aşiretçilik, grupçuluk ve dinî-akidevî aşırılık geri gelip, Arap dünyasına önceden kimsenin beklemediği biçimde başat oldu. "Bastırılmış" şey geri geldi, böylece şimdimizi geçmişe döndürdü, uyanışçı ve milliyetçi ideoloji çağımızı, tarih zincirimizde istisna bir halkaya çevirdi. "Kabile" siyasetin yönlendiricisi oldu. "Rant", iktisadımızın özü oldu. "Akîde" ise ya meşrulaştırıcı rantçı, ya da havaricî (Havaric'e nisbetîr) oldu.**

Öyleyse, tam da bugünkü Arap düşüncesinin görevlerinden, Arap siyasî aklının yenilenmesi görevlerinden olması gereken istediğimiz şeyler, şöylece sıralanabilir:

a- Toplumumuzdaki "kabile"yi, kabiledışılığa dönüştürmek: Yeni bir medenî, siyasî ve sosyal örgütlenme gerekir. Partiler, sendikalar, bağımsız dernekler, anayasa kuruluşları... Başka bir deyişle, siyasî toplum (devlet ve organları) ile sivil toplum (devlet organlarından özerk sosyal örgütlenmeleri) arasında açık bir belirginleşme bulunan bir toplum kurmak, dolayısıyla siyasetin yapıldığı, kararın alındığı ve aynı zamanda iktidarın otoritesi ile yöneticinin itaati arasında belirleyici olan gerçek bir siyasî alanın ortaya çıkması için kapıyı açmaktır. Gerçekten de bu dönüşüm, ekonomik, sosyal, siyasî ve kültürel genel bir gelişme sayesinde ancak gerçekleşebilir. Ancak bu, insanın rolünü, yani aklın ve uygulamanın rolünü ortadan kaldırmaz.

b- "Ganimet"i, "vergici" bir ekonomiye dönüştürmek: Başka bir deyişle, rantçı ekonomiyi üretici ekonomiye dönüştürmek. Arap ekonomisinde rant, atâ (ihsan) ve rantçı akılcılık gibi... bütün oluşturucuları ve bağlantılarıyla baş gösterir. Arap dünyasının her tarafında, yenilmesine imkân olmayan müzmin sorunlarla karşılaşılır. Bu sorunlar, **bölgesel ve yöresel bir ekonomik gelişme** ve ancak bağımsız bir Arap üretiminin zorunlu temelini yerleştirecek yegâne araç olan Arap bölgeleri arasındaki ekonomik birliğin kurulmasına fırsat verecek *Arap ortak pazarı* sayesinde çözülebilir.

c- "Akîde"nin, salt düşünceye dönüştürülmesi: Gerçeği sahiplenme iddiasındaki mezhepçi ve grupçu mutaassıp düşünce yerine, düşünce özgürlüğüne, farklılık ve karşıtlık özgürlüğüne fırsat vermek gerekir. Bunun sonucunda dinî partici veya etnik kapalı grupların otoritesinden de kurtulunur. "Akîde"nin düşünceye dönüşmesi, dinî/laik grupçu ve dogmatik aklın otoritesinden kurtulmak, dolayısıyla içtihatçı ve eleştirici akılla ilişki kurmak demektir.

Öyleyse çağdaş Arap düşüncesi, toplumu, ekonomiyi, aklı, "saf aklı ve siyasî aklı" eleştirmekle yükümlüdür... Bu eleştirileri ilmî bir ruhla yapmaksızın, uyanış, ilerleme ve Arap dünyasının birliğinden sözetmek, yalnızca hayal ve kuruntudan ibaret kalacaktır... Bu kitabımızda ve öteki kitaplarımızda yaptığımız girişimin, bir başlangıç oluşturmaktan öte bir hedefi yoktur. Öyleyse konu, uzun süre ortada olacaktır. Bu konudaki her son söz, yeni bir söz için "başlangıç" olarak alınmalıdır.

Kaynaklar

1- Arapça Kaynaklar

Abdurrazık, Ali: *el-İslâm ve Usûlü'l-Hukm*, Kahire: Matbaatu Mısr, 1925, 3. B

Âkıl, Nebîh: *Tarihu'l-Arabi'l-Kadîm ve Asri'r-Rasul*, Dımaşk: Câmiatu Dımaşk, ty.

Ali bin Ebî Tâlibi: *Nehcu'l-Belâgat*, Beyrut: Muessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, ty, 4c.

El-Alî, Sahi Ahmed: *et-Tanzîmâtu'l-İctimâiyye ve'l-İktisâdiyye fi'l-Basra fi'l-Karni'l-Evveli'l-Hicrî*, Bağdad: Matbaatu'l-Maârif, 1953

El-Ali, Salih Ahmed: *Muhâdarât fi Tarihi'l-Arab*, Bağdat: Matbaatu'l-Maârif, 1955.

Ammâra, (Umâra) Muhammed: *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, Kahire: Dâru'l-Hilal, 1971.

Atvân, Huseyin: *ed-Da'vetu'l-Abbâsiyye*, Ammân: Mektebetu'l-Muhtesib, ty.

Atvân, Huseyin: *el-Fıraku'l-İslâmiyye fi Bilâdi'ş-Şâm fi'l-Asri'l-Umevî*, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1986.

Bağdâdî, Abdulkâhir bin Tâhir: *Usûlu'd-Dîn*, İstanbul 1928.

Bağdâdî, Abdulkâhir: *el-Fark beyne'l-Fırak*, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1973.

Bâkıllânî, Muhammed bin et-Tayyib bin Muhammed: *et-Temhîd fi'r-Reddi ale'l-Mülhide ve'l-Muattıla ve'r-Râfıda ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, Kahire 1947.

Bedevî, Abdurrahman: *et-Turâsu'l-Yunânî fi'l-Hadârati'l- İslâmiyye*, Kahire: Dâru'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1965.

Belâzurî, Ahmed bin Yahya bin Câbir: *Ensâbu'l-Eşrâf*, Kahire: Camiatu'd-Duveli'l-Arabiyye, 1959.

Belâzurî, Ahmed bin Yahya: *Futûhu'l-Buldân*, Kahire 1318.

Biblavî, Hâzım: "ed-Devletu'r-Rî'ıyye fi'l-Vatani'l-Arabî" *el-Mustakbelu'l-Arabî*, yıl: 10, sayı: 103, Eylül/Sebtembır 1987.

Buharî, Muhammed bin İsmail: *Sahih*, Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 9c.

Câbirî, Muhammed Âbid: *İşkâliyyâtu'l-Fikri'l-Arabiyyi'l-Muâsır*, Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdi'l-Arabiyye, 1989.

Câbirî, M. A.: *Tekvînu'l-Akli'l-Arabî*, Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1988 (Nakdu'l-Akli'l-Arabî: 1), 3. B.

Câbiri, M.A.: *Fikru İbn Haldûn; el-Asabiyye ve'd-Devlet: Meâlimu Nazariyye Haldûniyye fi't-Tarihi'l-İslâmî*, Beyrut: Dâru't-Talîa, 1982, 3. B.

Câhız, Ebu Osman Amr bin Bahr: *el-Buhalâ*, yayım: Taha el-Hâcirî, Kahire 1963.

Câhız, Ebu Osman: *el-Beyân ve't-Tebyîn*, yayım: Abdusselâm M. Harun, Kahire 1968, 4c.

Câhız, Ebu Amr: *el-Osmâniyye*, Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1955.

Câhız, Ebu Amr: *Kitabu't-Tâc fi Ahlâki'l-Mulûk*, Yayım: Fevzî Atvî, Beyrut: eş-Şeriketu'l-Lubnâniyye li'l-Kitâb, 1970.

Câhız, Ebu Amr: *Kitabu'l-Hayevân*, y,ayım: Mustafa es-Sâsî Kahire 1323, 4c.

Cahşiyârî, Ebu Abdillah Muhammed bin Abdûs: *el-Vuzera ve'l-Kuttâb*, yayım: Mustafa es-Sekkâ ve arkadaşları, Kahire 1938.

Dîneverî, Ebu Hanife Ahmed bin Davud: *el-Ahbâru't-Tıvâl*, Kahire: Vizâratu's-Sekafe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, 1960.

Dûrî, Abdulaziz: *Mukaddime fi Tarihi Sadri'l-İslâm*, Bağdad 1949.

Ebu Ubeyd, el-Kâsım bin Sellâm: *Kitabu'l-Emvâl*, Şerhu Abdilemîr Muhennâ, Beyrut: Dâru'l-Hıdâse, 1988.

Ebu Ya'lâ el-Ferra, Muhammed bin el-Hüseyin: *el-Mu'temed fi Usûli'd-Dîn*, Beyrut: el-Mektebetu'ş-Şarkıyye, 1986.

Ebu Ya'lâ el-Ferrâ: *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982.

Ebu Yusuf, Ya'kub bin İbrahim: *Kitabu'l-Harâc*, Kahire ty.

Emin, Ahmed: *Duha'l-İslâm*, Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1961 3c.

Emin, Ahmed: *Fecru'l-İslâm*, Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1965.

Ensârî, Abdurrahman et-Tayyib: *Karyetu'l-Favu: Suretun li'l-Hadârati'l-Arabiyye Kable'l-İslâm fi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye*, Riyad: Câmiatu'r-Riyâd, 1982.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali bin İsmail: *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, Yayım: Helmut Ritter, Beyrut 1980.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan: *el-İbâne an Usûli'd-Dîyâne*, Kahire: Dâru'l-Ensar, 1977.

Ezrakî, Ebu'l-Velîd Muhammed bin Abdillah bin Ahmed: *Ahbâru Mekke*, Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1979, 2c.

Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed bin Tarhan: *Kitabu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, Beyrut: el-Matbaatu'l-Katolikiyye, 1964.

Fârâbî, Ebu Nasr: *Kitabu Tahsîli's-Saâdet*, Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1981.

Gâmidî, Ahmed bin Saîd bin Hamdân: *Akîdetu Hatmi'n-Nubuvvet*, Riyad: Dâr Tayyibe, 1985.

Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed bin Muhammed: *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Kahire 1352.

Gazâlî, Ebu Hâmid: *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, Kuveyt: Dâru'l-Kutubi's-Sekâfiyye, ty.

Hamidullah, Muhammed: *Mecmuatu'l-Vesâiki's-Siyâsiyye li'l-Ahdi'n-Nebevî ve'l-Hilâfeti'r-Râşide*, Beyrut: Dârun-Nefais, 1985.

Hasan, Hasan İbrahim: *Tarihu'l-İslâmi's-Siyasî ve'd-Dinî ve's-Sekafi ve'l-İctimaî*, Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısrıyye, 1961-1967, 2c, 6.B.

Hasan, Hasan İbrahim-Hasan, Ali İbrahim: *en-Nuzumu'l-İslâmiyye*, Kahire: Mektebetu'n-Nahdeti'l-Mısrıyye, 1970.

Hüseyin, Tâhâ: el-Fitnetu'l-Kubrâ, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1968.

Isbahânî, Ebu'l-Ferec Ali bin el-Huseyin *Makâtilu't-Tâlibiyyîn*, yayım: S.A.Sakr, Kahire, 1949.

Isbahânî, Ebu'l-Ferec: *el-Egânî*, Kahire 1927.

Isbahânî, Râgıb: *Muhâdarâtu'l-Udebâ ve Muhâverâtu'ş-Şuara*, Beyrut ty.

İbiş, Yusuf: *Nusûsu'l-Fikri's-Siyâsiyyi'l-İslâmî: el-İmâmet İnde Sünnet*, Beyrut: Dâru't-Talîa, 1966.

İbn Abdrabbih, Ahmed bin Muhammed: *el-Ikdu'l-Ferîd*, Yayım: Muhamed Saîd el-Aryân, Kahire: el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, 1953, 8c.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali bin el-Hasan: *Tehzîbu Tarihi Dımaşk el-Kebîr*, yayım: Abdulkâdir Bedrân, Beyrut: Dâru'l-Mesîre, 1979, 2. B., 7 c.

İbn Cemaa, Bedruddin Muhammed bin İbrahim: "Tahrîru'l-Ahkâm fi Tedbîrî Ehli'l-İslâm", yayım: Kofler, *İslamica*, yıl: 6, sayı: 4, 1934.

İbn Ebi'l-Hadîd: *Şerhu Nehci'l-Belâgat*, Kahire ty.

İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali bin Muhammed: *el-Kâmil fi't-Tarih*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978, 13 c.

İbnu'l-Ezrak, Ebu Abdillah: *Bedâiu's-Silk fi Tabâii'l-Mulk*, Yayım ve Not: Ali Sami en-Neşşâr, Bağdad: Menşûrâtu Vizârati'l-İ'lâm, 1977, 2c.

İbn Habîb, Ebu Ca'fer Muhammed: *Kitâbu'l-Muhabber*, Beyrut: Menşûrâtu Dâri'l-Âfâkı'l-Cedîde, ty.

İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman bin Muhammed: *el-Mukaddime*, Yayım: Ali Abdulvâhid Vâfi, Kahire: Lecnetu'l-Beyâni'l-Arabî, 1958, 4c.

İbn Hallikân, Şemsuddin Ebu'l-Abbas Ahmed: *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, Yayım: Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısrıyye, 1948-1949, 6c.

İbn Hamdûn, Muhammed bin el-Hasan bin Ali: *et-Tezkiratu'l-Hamdûniyye*, Yayım: İhsan Abbas, Beyrut: Ma'hadu'l-İnmâi'l-Arabî, 1983, 2c.

İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdulmelik: *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, Yayım: Mustafa es-Sekkâ ve arkadaşları, Kahire: el-Halebî, 1955.

İbn Kesir, Ebu'l-Fida Hâfız: *el-Bidâyet ve'n-Nihâyet*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty., 14 c.

İbnu'l-Kelbî; Ebu'l-Munzir Hişam bin Muhammed es-Sâib: *Kitabu'l-Asnâm*, el-Cumhuriyyetu'l-Arabiyyeti'l-Muttehide: Vizâretu's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, 1965.

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah bin Müslim ed-Dîneverî: *el-İmâmet ve's-Siyâset* (Tarihu'l-Hulefa), Yayım: Muhammed Taha Zeynî, Kahire: Mektebetu Mustafa el-Halebî ve Evlâdihi, 1963, 3 c.. Ayrıca Kahire: Dâru'l-Maârif, ty.

İbn Kuteybe: *Uyûnu'l-Ahbâr*, Kahire: el-Muessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitab, 1963, 8 c.

İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed bin Mukrim: Lisanu'l-Arab, Beyrut: Dâru Sâdır, ty.

İbnu'l-Mukaffa, Abdullah Ebu Amr Rûzbeh: *el-Mecmûatu'l-Kâmile li- Muellefâti Abdillah bin el-Mukaffa*, Beyrut: Dâru't-Tevfik, 1978.

İbnu'l-Murtedâ, Ahmed bin Yahya: *el-Munye ve'l-Emel*, Kahire ty.

İbnu'n Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed bin İshâk: *el-Fihrist*, Yayım: Gustaw Flügel, Beyrut: Mektebetu Hayyât, 1964.

İbn Sa'd, Muhammed: *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, Beyrut: Dâru Sâdır-Dâru Beyrut, 1960, 8c.

İbn Receb, Hafız Ebu'l-Ferec: *el-İstihrâc li-Ahkâmi'l-Harâc*, Beyrut: Dâru'l-Hıdâse, 1982

İbn Tabâtabâ, Muhammed bin Ali (İbn Tıktakî): *el-Fahrî fii'l-Âdâbi's-Sultâniyyye ve'd-Duveli'l-İslâmiyye*, Kahire 1927: Kahire: Dâru'l-Maârif, 1945

İbn Teymiye, Takıyyuddîn Ahmed bin Abdilhalîm: *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, BeyrutB Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty., 4c.

İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer Zâhir bin Muhammed: *et-Tebsîr fi'd-Dîn*, Kahire 1940.

Kadı Abdulcebbar, E u'l-Hâsan bin Ahmed: *el-Mugnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, Kahire: ed-Dâru'l-Mısrıyye li't-Tel'if ve't-Terceme, ty.

El-Kâdî, Vedad: *el-Keysâniyye fi't-Tarih ve'l-Edeb*, Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1974.

Kalhâtî, Ebu Said Muhammed bin Saîd el-Ezdî: *el-Keşf ve'L-Beyan* (Kıt'a Minhu fi'l-Fıraki'l-İslâmiyye), yayım: Muhammed bin Abdilcelil, Tunus: Merkezi'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-İktisâdiyye ve'l-İctimaiyye, 1984.

Kutub, Seyyid: *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, ty.

Kutub, Seyyid: *Meşâhidi'l-Kıyamet fi'l-Kur'an*, Beyrut. Daru'ş-Şurûk, ty.

Kummî, Sa'd bin Abdillah bin Halef el-Eş'arî: *el-Makâlât ve'l-Fırak*, Tahran 1963.

Massignon, Louis: *Hıtatu'l-Kûfe*, çev. Takıyyudîn bin Muhammed el-Mısmaî, Saydâ 1946.

Mahallî, Celâluddin Muhammed bin Ahmed-Suyutî, Celâluddin Abdurrahman bin Ebî Bekir: *Tefsîru'l-Celâleyn*, Kahire ty. (Kenarında Suyutî'nin *Lubâbu'n-Nukûl fi Esbâbi'n-Nuzûl*'ü var).

Makdisî, Muhammed bin Tahir: el-Bed'u ve't-Tarih, Fransa 1916.

Makrizî, Takıyyuddin Ahmed bin Ali: *el-Mevâiz ve'l-İ'tibar bi-Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr,* Kahire: Matbaatu Bulak, 1270, 2c.

Makrizî, Takıyyuddin: *en-Niza ve't-Tehâsum fimâ beyne Benî Umeyye ve Benî Hâşim,* Leiden 1888.

Ma'ruf, Nâyif: *el-Havâric fi'l-Asri'l-Umevî,* Beyrut: Dâru't-Talia, 1977.

Mâlâtî, Ebu'l-Hasan Ali bin Mhammed bin Ahmed: *et-Tenbîh ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida',* Bağdad: Mektebetu'l-Musenn, Beyrut: Mektebetu'l-Maârif, 1968.

Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali bin Muhammed bin Habîb: *el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve'l-Vilâyâtu'd-Dîniyye,* Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.

Maverdî, Ebu'l-Hasan: *Teshîlu'n-Nazar ve Ta'cîlu'z-Zafer fî Ahlâkı'l-Melik ve Siyaseti'l-Mulk,* Beyrut: Dâru'l-Ulûmi'l-Arabiyye, 1987.

Maverdi, Ebu'l-Hasan: Nasîhatu'l-Mulûk, Bağdat: Vizâratu'l-İ'lâm, 1986,

Muberred, Ebu'l-Hasan Muhammed bin Yezîd: *el-Kâmil*-Kahire 1937.

Mes'udî, Ebu'l-Hüseyin Ali bi Hüseyin: Mu<rûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevâhir, Yayıtn: Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Kahire: el-Mektebetu't-Ticariyyetu'l-Kubrâ, 1964, 4c. 4.B

Minkarî, Nasr bin Muzâhim: *Vak'atu Sıffîn,* Kahire 1365.

En-Nass, İhsan: *el-Asabiyyetu'l-Kabliyye ve Âsâruhâ fi'ş-Şi'ril-Umevî,* Beyrut: Dâru'l-Yakazanti'l-Armabiyye, 1964.

En-Naşî el-Ekber, Abdullah bin Muhammed: *Mesâilu'l-İmâmet,* Beyrut: el-Ma'hadu'l-Almânî, 1971.

En-Neşşâr, Ali Samî; *Neş'etu't-Tefkîri'l-Felsefi fi'l-İslâm,* Kahire: Dâru'l-Maârif, 1969.

Nevbahtî,: *Fıraku'ş-Şiâ,* Necef ty.

Ömer Faruk: *et-Tarihu'l-İslâmî ve Fikru'l-Karni'l-Işrîn,* Beyrut: Müessesetü'l-Matbûât, 1980.

Safvet, Ahmed Zeki: *Cemheratu Hutabi'l-Arab,* Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ty. 3c.

Salîbî, Kemal: *et-Tevrat Câet min Cezîrati'l-Arab,* çev.: Afif er-Razzâz, Beyrut: Muessesetu'l-Ebhâsi'l-Arabiyye, 1986, 3.B.

Sâmir, Faysal: *Sevratu'z-Zenc,* Bağdad: Mektebetu'l-Menâr, 1971.

Selâme, Gassân (ve arkadaşlarının edisyonu): *el-Ümmet ve'd-Devlet ve'l-İndimâc fi'l-Vatani'l-Arabî,* Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1979, 2c.

Suheylî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman bin Abdillah: *er-Ravd'l-Unf fî Tefsîri's-Sîreti'n-Nebeviyye li-İbni Hişam,* Beyrut: Dâru'l-Marifet, ty., 3c.

Suyûtî, Celâluddîn Abmdurrahman bin Ebî Bekr: *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'an,* Kahire: Mustafa el-Halebî ve Evlâduhu, 1951.

Şehristanî, Ebu'l-Feth Muhammed Abdulkerîm: *el-Milel ve'n-Nihal,* Kahire: Muessesesetu'l-Halebî, 1968, 3c.

Şeybî, Mustafa Kâmil: *es-Sıla Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu*, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1969.

Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed bin Cerîr: *Tarihu'l-Umem ve'l-Mülûk*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987, 8c, 2. B.

Turtûşî, Ebu Bekr Muhammed bin el-Velîd: *Sirâcu'l Mulûk*, İskenderiye: el-Matbaatu'l-Vataniyye, 1289.

Vâkıdî, Ebu Abdillah Muhammed bin Ömer: *Kitabu'l-Megâzî*, Oxford 1966.

Verdî, Ali Huseyin: *Vu "azu's-Selâtîn*, Bağdad: Dâru'l-Maârif, 1954.

Welhausen, Julius: *Tarihu'd-Devleti'l-Arabiyye min Zuhûri'l-İslâm ilâ nihâyeti'd-Devleti'l-Umeviyye*, çev. Muhammed Abdulhadi Ebu Rîde-Hasan Mu'nis, Kahire: Lecnetu't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1958.

Wloten, Van: *es-Siyâdetu'l-Arabiyye ve'ş-Şia ve'l-İsrailiyyât fi Ahdi Benî Umeyye*, çev. Hasan İbrahim-Muhammed Zeki İbrahim, Kahire: Matbaatu's-Saâdet, 1923.

Ya'kubî, Ahmed bin Ya'kub bin Ca'fer bin Vehb: Tarih, Beyrut: Dâru'l-Irak li'n-Neşr, 1955, 2c.

Zaglûl, Abdulhamîd Sa'd: Tarihu'l-Magribi'l-Arabî, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1965.

Zehebî, Şemsuddîn Muhammed bin Ahmed bin Osman: *Tarihu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1987.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud bin Ömer: *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, Beyrut: ed-'âru'l-Âlemiyye, ty., 4c.

Zerkeşî, Bedruddin Muhammed bin Abdillah: *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, ty.

Zeydan, Corcî: *Tarihu't-Temeddüni'l-İslâmî*, Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1958, 5c.

2- Yabancı Kaynaklar

Ansart, Pierre: *Ideologies, conflits et pouvoirs*, Paris: Presses universitaires de France, 1977

Badie, Bertrand: *Les deux etats: Pouvoir et societe en terre de l'islam*. Paris: Fayard, 1986.

Balandier, Georges: *Anthropologie politique quadrige*. Paris: Presses universitaires de France, 1967.

Burdeoui, Georges: *La Politique au pays des merveilles*. Paris: Presses universitaires de France, 1980.

Chatelet, François: *Les Ideologies*, Paris: Hachette, 1978.

Debray, Regis: Critique de la raison politique. Paris Gallimard, 1981.

Godelier, Maurice: *Sur les societes precapitalistes*, Paris: Editions sociales, 1970.

Lammens, Henri: *Etudes sur le siecle des Omayyades*, Beyrut 1930.

Lammens, Henri: *Etudes sur le Regne du Calife Omaiyyyede Moavia*, Leipzig 1908.

Sahlin, Marshall: *Au car des societes*, Paris: Gallimard, 1980

Foucault, Michel: "*Omnus et singulatum: Vers une critique de la raisom politique*." Le Debat (Paris): no. 44, Novembre 1986.

Gillet, Claude: "*Les Lectures: Cours social et ecriture revele*." Studia Islamica: LXII; MLMLXXXI:

Arap-İslâm Siyasal Aklı

Çalışmalarını İslâm-Arap entellektüel tarihi üstünde yoğunlaştırmış bulunan Prof. Dr. Muhammed Âbid Câbirî'nin bu eseri, İslâm-Arap siyasî düşüncesinin sosyal-siyasal olayları değerlendirme ve gerçekleştirme biçimlerini ele alır. Bu iki özelliği belirtmek için "siyasal akıl" sözcüklerine çok özel bir vurgu yapar. Sık sık günümüzdeki durumlara ve gelişmelere de, bu çerçevede göndermelerde bulunur.

Yapısalcı yöntemi izleyen yazar, konusunu gerçekten vukufla işlemiştir. Kimi yorum, değerlendirme ve önerileri elbette tartışmaya açıktır. Sosyal ve siyasal tarihin içiçeliğini daima göz önünde bulunduran yazarın bu eseri, çok önemli bir boşluğu dolduracak ve ciddi tartışmaları gündeme getirecektir.

ISBN 975-7321-51-6



KİTABEVİ